بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه اى على آله
واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فافعل التفضيل هيهنا بمعنى الزيادة
على من اضيف اليه وح لا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهب ابن السراج بل على
ان لا يكون المكتوب بصورة على حرفا جارا بل اسما مجرورا معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد
في بعض النسخ من التصريح باسم النبي عليه السلام فاني مجيب الى ما سئلته من تحرير مسائل الكلام
وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه
وقوي اعتمادي عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخيرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد
ورتبته على ستة مقاصد لما كان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد
واحوال المعاد مما لا يستقل به العقل بل يحتاج فيه الى السماع من المعلم والمعلم في المعارف الالهية هو النبي (باثبات المعاد)
بالاتفاق والامام ايضا عند بعض ومما يستقل به العقل مما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم
الى الموجود الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها لاجرم رتب المص كتابه على ستة مقاصد الاول في
الامور العامة والثاني في الجوهر والعرض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة والخامس
في الامامة والسادس في المعاد ووجه الترتيب ظ في الامور العامة اى ما لا يختص بقسم
من اقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض لما اورد كل ما يختص بواحد منها في باب احتاج
الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية او بين الاثنين كالماهية والمعلولية
فالبحث عن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك (مقابلة)
اورده في فصل الوجوب وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم
وما يتعلق بهما والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية في الوجود والعدم وتحديدهما
بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اى الذي لا يمكن ان يخبر عنه او لغير
ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا
يشتمل على دور ظ اما اشتمال التحديد الاول فظ لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان

ورا لخذ في كل من تعريفي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث
فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له
وما يقال من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون فاعلا
ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا وهذا سلب لقسمي الموجود فيتوقف على
سلب مفهوم الموجود ومفهوم المعدوم فضعفه ظ لانا لا نم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر
والمنفعل هو الموجود المتأثر غاية الامر انا نسلم انهما موجودان لكن لا يكون الموجود في مفهومهما
وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين نظرا الى ان الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم
عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة الفاعل
لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود
وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج اليه فتعريف الموجود بالثابت
العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر
عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك
تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اى تحديد الوجود والعدم كما هو الظ
بالثابت العين اى بما علم منه تحديدهما او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الثابت
والعدم عليهما او لانه اطلقا عليهما لتسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق وهو مشهور
في الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق تعريفا
في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فيقال الحساس مثلا
يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم
لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج
الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا
في الحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز
تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس
بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك

اکثر من ان یخفی و تحقیق المقام ان السؤال عن المشتق قد یکون عن نفس مفهومه فح ان اجیب بمشتق آخر
فذلک یکون تعریفاً لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق فلا یکون السؤال فی هذا المقام بلفظ
المشتق بل الاکثر والاولی ان یُسأل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصیغة معلوم لکل احد وانما
الاستفسار لیعلم مفهوم ماخذ الاشتقاق مثلاً اذا ارید الاستفسار عن مفهوم المتحرک یقال ما
الحرکة و یجاب بانه الخروج من القوة الی الفعل علی التدریج فان قیل ما المتحرک واجیب بانه الخارج من القوة
الی الفعل فذلک کما قال هو تعریف فی الحقیقة للحرکة بالخروج لانه المحتاج الی التعریف واما
اذا کان السؤال عما صدق علیه المشتق الذی علم بوجه واریدان یعلم بحقیقته او بوجه آخر فح ان اجیب ب
مشتق آخر فذلک لا یکون تعریفاً لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلاً اذا سئل عن الانسان
الذی علم بوجه الضحک وارادان یعلم بوجه آخر وقیل ما الضاحک فالجواب بالکاتب لیس تعریفاً
للضحک بالکتابة کیف ولا یمکن علیه واذا تقرر ان تعریف المشتق بالمشتق یکون علی نحوین کما ذکرنا
ولاشک ان تعریف الموجود بما یمکن ان یخبر عنه لیس من قبیل الوجه الاول اذ لو کان کذلک لزم
ان یکون تعریفاً للوجود بامکان الخبر وهو مما لا یحمل علیه کما لا یخفی فلا یکون معرِّفاً له ولا یتمشی
هذا الاعتذار فیه ولما ابطل تحدید الوجود والعدم بما ذکر اشار الی وجه الاعتذار لاولئک
المعرِّفین من الحکما والمتکلمین فی تحدیدهم فقال بل المراد تعریف اللفظ ولیس المقصود به تحصیل
صورة غیر حاصلة کما فی سایر التعریفات الحقیقیة بل المقصود به الاشارة الی صورة حاصلة وتعیینها
من بین الصور الحاصلة لیعلم ان اللفظ المذکور موضوع بازائها الصورة المشار الیها فلا یقدح
به ایراد ما هو مرادف للمعرَّف کما فی التعریف الاول والثالث بل مداره علی الالفاظ المفردة
المرادفة فان لم توجد اورد بدلها الفاظ مرکبة دالة علی مفهومه ولا یکون التفصیل المستفاد
منها مقصوداً بل المقصود بها مجرد تعیین ذلک المعنی من بین المعانی المتصورة ولا یقدح ایضاً ایراد
ما یتوقف معرفته علی معرفة المعرَّف کما فی التعریف الثانی لما ذکرنا من ان التعریف لیس لتحصیل المعرَّف
حتی یکون توقف معرفة المعرَّف علیها دوراً بل لا یکون تحدید الوجود بحسب الحقیقة اذ لا شیء فی المعرفة
اعرف من الوجود ان اراد ان تصور الوجود بوجه ممتاز عن جمیع ما عداه بدیهی واثر لا اعرف منه
فلا یمکن تعریفه وذلک لا یحکم الاستقرا والرجوع الی الوجدان وان اراد ان تصوره بکنه حقیقته بدیهی

فذلک مم بل نمنع کونه متصوراً ایضاً والاستدلال بتوقف التصدیق بالتنافی علیه او بتوقف الشیء
علی نفسه او عدم ترکب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم بط استدل الامام علی بداهة تصور
الوجود بوجوه اشار المص الی اثنین منها وحکم ببطلانهما الاول ان التصدیق بالتنافی بین
الوجود والعدم اعنی قولنا الشیء اما موجود واما معدوم بدیهی متوقف علی تصور الوجود و
العدم ضرورة توقف التصدیق علی تصور اطرافه وما یتوقف علیه البدیهی اولی بالبداهة
الثانی ان الوجود متصور ولیس ذلک بالکسب والا فاکتسابه اما بالحد وانه لا یکون الا
بالاجزاء والوجود بسیط والا فاجزاؤه اما وجودات فیلزم توقف الشیء علی نفسه ضرورة
توقف الکل علی اجزائه واما لیست بوجودات فلا بد ان یحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا
وجود هناک اصلاً اذ لیس ثمة الا تلک الاجزاء التی لیست وجودات فذلک الزائد هو الوجود
وتلک الاجزاء معروضاته فلم یکن الترکب فی الوجود بل فی معروضه مع انه فرض مرکباً لا یقال
لا نم ان الوجود هو ذلک الزائد فقط بل هو مع تلک الاجزاء فلا یلزم عدم ترکب الوجود لانا
نقول علی هذا یکون الزائد جزأ له وننقل الکلام الیه واما بالرسم وانه باطل اذ یتوقف علی العلم
باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو یتوقف علی العلم بالمرسوم وهو دور او بما عداه وهو مح
لاستحالة احاطة الذهن بما لا یتناهی اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نم ان ما یتوقف علیه
البدیهی بدیهی فان التصدیق البدیهی قد یکون اطرافه کسبیة ولو سلم فنختار ان تصوره
بوجه ما بدیهی ولا نزاع فیه فان قیل نحن نستدل بان هذا التصدیق بدیهی بجمیع تصوراته
ومن جملتها تصور الوجود فهو بدیهی لا یقال هذه مصادرة لان من لا یسلم بداهة تصور
الوجود کیف یسلم بداهة جمیع تصورات هذا التصدیق لانا نقول قد نعلم اجمالاً ان هذا
التصدیق حاصل لمن لا یقدر علی الاکتساب من البله والصبیان فنعلم کونه بدیهیاً بجمیع تصوراته
ولا نلاحظ مع هذا العلم تفاصیل خصوصیات تلک التصورات والمقصود بالاستدلال حصول
العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا الاستدلال بالشکل الاول اذ حاصله ان تصور
الوجود من تصورات هذا التصدیق وکل ما هو من تصورات هذا التصدیق بدیهی فتصور
الوجود بدیهی قلنا ان اردت ان جمیع هذه التصورات بالکنه بدیهی فممنوع وما ذکرتم من

من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليها وان اردت انها بوجه ما بديهي فلا نزاع
فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اراد انه متصور
بوجه ما بديهي فلا نجديه نفعا لان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات
ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان
على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك او نختار انها ليست بوجودات قوله فلا بد ان يحصل
عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء
من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل واحد واحد
من الاجزاء ولا يلزم من ذلك انه غير الوجود ويكون المركب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي علم
تركبها يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا او نختار ان اكتسابه بالرسم قوله متوقف على العلم
بالاختصاص قلنا ممنوع بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص
لا يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس
بمحال وانما المحال هو الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا لا يقال تصور الوجود اذا حصل للنفس من
غير كسب فاذا التفت الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فاي حاجة الى
الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيتان بعين ما
ذكر لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة
اخرى ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور
توجهت اليها فالتبس عليها في بعض كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال في ذلك بالبديهيات
اولى اذ في الكسبيات اعمال فلما تعين وتردد الذهن حال الجزم مطلق الوجود واتحاد مفهوم
نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع
الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا
نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجوده مع التردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا
متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد بكونه ممكنا الى الاعتقاد بكونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات
فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات

مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره
فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد
انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية
كالشيئية الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر
العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار
لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل موجود بمعنى آخر هذا هو التقرير
المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير
تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور
يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود
مشتركا لبطل الحصر العقلي ويساق الكلام الى آخره قيل الحصر على هذا التقدير ان يكون مفهوم العدم ايضا
متعددا ويكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا
بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون
موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات
يجزم العقل بالانحصار فيه بداهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة
بين اثبات مفهوم خاص وسلبه وفيه نظر لان الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه لجزم العقل
بالانحصار وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود
غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه
الخاص في معنى قولنا زيد ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد
بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم
بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس
موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما
معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل
اتحاد مفهوم العدم دليلا برأسه بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا

واحدا لكان التقسيم ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم بط قطعا قيل لا نم ان
مفهوم العدم واحد بل لكل حصة سلب مخالف لسلب حصة اخرى واجيب بان السلب المطلق
المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن
لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بينهما عنده هو لفظ السلب
كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود
الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع
افراد الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان كلا منها غير الحيوان
اجيب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم
منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد
مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير
الابيض وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم وخصوص من وجه فذلك غلط نشا
من اشتباه القسم بقيده وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم
اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامر المقطوع به هو انه موجود باحد
الوجودات المخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود واما معدوم
انه موجود باحد الوجودات المخالفة الذوات او ليس موجودا اصلا ان قلنا العدم مفهوم واحد
او معدوم باحد العدمات المخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود
بتاويل المسمى قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ
الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات
واوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فنقول
هذا المفهوم المشترك المهية اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزءا لها اي وان لم يغاير لكان
اما عينها و ح اتحدت المهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزءها
و ح لم ينحصر اجزاؤها بل يترتب اجزاء المهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزءا
للمهيات لكان لها جزء آخر كما يوجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء موجودة لامتناع تقوم

الوجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء تلك الاجزاء ايضا اذ الغرض انه جزء للموجودات باسرها
ويمتاز تلك الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء اخر ثم ننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان
يتسلسل واما بطلان التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب
فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وقيل لا نسلم
تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية
واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على الاستحالة اذ غاية امتناع تعقل
كنه المهية اذ لم يمكن في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه الاولية وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا
ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس جزءا في جميع المهيات
وكذلك ليس جزءا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وعينا او جزءا واجيب بان اختلاف
الوجود في العروض والنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون كذلك
في الجميع وان اقتضى الدخول والنفسية فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك
بل المقتضي هو المهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا
وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين المط لا ما قيل المط هو زيادة
الوجود على المهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة
ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه للمهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا
داخلين في المهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في المهيات لزم خروجه
عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ الدليل بحث جار هناك بل لانا نقول
اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضا في
الجميع على انه لم يتم برهان على امتناع الاختلاف في المهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما
ذكروه انه اذا اختلف المهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن مهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا
وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان نفس المهية كالذراع والذراعين
من المقدار لا يوجب تغاير المهية قيل هذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد
على المهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس حقيقة

اقول مه

الخاص او جزءا منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده وفيه بحث ظاهر ليس المدعى الا ان الوجود
المطلق المشترك زائد على الماهيات كما اشار اليه المصنف بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك
حيث قال مغاير للماهية وصرح به هناك رد اثبات ان في الموجودات امرا وراء الماهية والوجود المطلق
وحصته زائدا على الماهية عارضا لها مما لا سبيل اليه ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون
الضرورة في دعوى زيادة الوجود على الماهية كما يذكره هذا القائل المحقق في ذيل هذا البحث و
بينه بان البصائر السليمة كما تدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة تمتاز بها عن المعدومات
تسمى في العربية بالوجود والكون وبالفارسية بهستي وبود كذلك تدرك ان مفهومها
خارج عنها موصوف بها ومحمول عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس
الا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا نغفل كما تعقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل
بخصوصية الماهية وهو ظ وقد نعقل الماهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فظ واما في الذهن فلان
لانم ان التعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فتعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا
الانفكاك لا تتصور بين الشيء وذاته او ذاتية قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور الماهية
ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين و
لا يكون ايضا ذاتيا لها لانه بين الثبوت لما هو ذاتي له اقول لا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن
لا يلايم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما معقولا دون الآخر والشك في
الوجود انما هو في التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فاذا تعقلنا الماهية وشككنا في وجودها
فيكون كلاهما متعقلين لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل
لانم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص زائد في
الماهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها وانت خبير بان هذا انما يكون بعد
ان تثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات امرا وراء الماهية والوجود المطلق وحصته
والثانية ان هذا الامر معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة
الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا الماهية
لجواز ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه هو واثباتهما اردونه خرط القتاد ولهذا قال لامكان اي

بجزء

فلان تعقل

ثبوتها للماهيات فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على الماهيات لم يوجد
ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود
نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة
الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى
العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة
الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين الماهية وح لم يكن لحمل
الوجود عليها فائدة فكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود
لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد او جزءها وح لم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال
ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود
عليها والجواب عن هذا الدليل ودليل الانفكاك لا تعقل على التقريرين انه انما يتم ان لو كانت
الماهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها
اليها اذ لم يكف في تعقل كنه شيء تعقل جزئه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا
في الماهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون الماهيات التي لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل
الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب
عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة
قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود وهو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين اذ
معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد او المراد التناقض المصطلح لان لنا
قضية صادقة في نفس الامر هي ان السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا
السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا
لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس مناقضا لها وهذا
معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم
تركب الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا
في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا في الكل ويمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق

اقول

فائدة مه

بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان
نقول الامكان هو ان لا يقتضي المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم
كذلك وهو المراد بتساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس المهية
لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي ممنوع فان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا مما لا يتصور
بل قد صير مبحثا للعقلاء يتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة
للآراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي و
ابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون
كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله نسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلاهما ممنوع
في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزئه فانك اذا قلت الوجود
موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذو وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان نمنع قوله
كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود ولا نسلم ان مثل هذا الحمل مفيد
واما عن الثالث فبان نمنع قوله كان قولنا بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود
ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا
واعلم ان هذه الدعوى ايضا ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في موضع الاستدلال
ازالة الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون
بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد
خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدء لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات مهية
ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا
بقولهم وجود كل شيء عين مهيته وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج
شيء هو المهية وآخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم ولا نزاع معهم في
ذلك وقيامه بالمهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا
على المهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة لعدم الواسطة
وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان يكون المهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه

يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون المهية حينئذ موجودة ومعدومة معا وتقرير الجواب انه يقوم
بالمهية من حيث هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم وجود المهية
قبل وجودها فان قيل ان اريد بالمهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم عينها ولا جزءا
منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا
ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان يكون
المهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلت المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان
لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود
بالمهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه او التسلسل قلنا نختار انه مقارن
لذلك الوجود بعينه قولك يلزم ان يكون المهية موجودة قبل وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم ان لو
كان المعروض هو المهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو المهية وحدها لا بشرط الوجود بل
في زمان الوجود فلا يلزم وجود المهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم
المهية على الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود
قائما بالمهية من حيث هي لا بالمهية الموجودة فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا بحسب الخارج
لان ثبوت الشيء لآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء
في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك
الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان
وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهن وان خارجا فخارج
قيل لما كان قيام الوجود بالمهية وقبولها اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما ثبت لها في العقل فالملائم
ح زيادته على المهية في التصور لا في الوجود العيني وفيه نظر لان المهية من حيث هي موجود في
الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما ثبت لها في
العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك
كون الجزئية انما ثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار
فيه فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض

في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي

ولا بالجسم الاسود بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما يثبت له في العقل وهو ينقسم الى
الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها
من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما
لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار
والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوتنا المدركة او غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى
وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا لبطل الحقيقية اي
لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء
كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود
الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود
في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن له
ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا
الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما
ذكر بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا
القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها كانه مخصوص بالموجبة حتى يكون
معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر
سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين
كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في
الخارج في احد الازمنة بل متناولا لها ولما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من
الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج باطل لما
بيناه آنفا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطلة او نقول معنى قوله لبطلت الحقيقية ان من القضايا
الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع
النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين موجبة حقيقية صادقة ولو لا ان يكون لاجتماع
النقيضين افراد متعددة موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية

الحكم في

واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم باموره ثبوتية على ما
لا وجود له في الخارج احكاما صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في
الخارج فهو في الذهن وارادوا بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومه احترازا بذلك عن الموجبة
السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا تقتضي وجود موضوعها كما عرفتها وسيرد عليك
في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل
امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل و
المعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل
والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة فلا بد
للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن انما هي الصورة
المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في
الذهن لزم ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما
معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة المنفية عنه
لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع
عظمها في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها
واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء
واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا يساوي ما له الصور والاشباح
في اللوازم بل يخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان
يكون ماهية الحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في
الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا لا يقال لا نعني بوجود الشيء في
الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة في الحقيقة لانا نقول ما تمسكوا به ان تم دل على
وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر
يخالفه في الحقيقة وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا اذ لا معنى للحار و
البارد الا ما فيه ماهية الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة

في نفس الامر صح

واحترزوا

وكذا مهية الجبل والسماء لكنه موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفاً بها من احكامها المتعلقة

بوجودها العيني وكذا اتصادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور

الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم

المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم المهية من حيث هي هي

وما ذكرتم من امتناعه هو الحكم الخارجي لان منشاء الوجود الخارجي فعين الحرارة لا يمتنع حصولها

في الذهن وتضادها عين البرودة ويمتنع حصول عين الجبل في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك فيه

بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج

كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم المهيات كالزوجية و

الفردية مثلاً او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية

في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجاً وفرداً اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية

والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعاً اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه

الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفاً بها من

احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ

لا وجود عينياً لامثالهما من لوازم المهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال

كون محل الامتناع موصوفاً به من احكامه المتعلقة بوجودها العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب

الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شي في الذهن لا يوجب

اتصاف الذهن به كما ان حصول الشي في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في

الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شي بشي هو قيامه به

لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها

انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب لاتصاف

الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين

بوجود الاشياء انفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلاً اذا وجد

في الذهن فانا نعلم يقيناً ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر عرضي

اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر مهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع

وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال

الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في

الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله في الذهن وهو كلي وجوهر ومفهوم والموجود

في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو ايضاً جزئي وعرض

من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها

في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية

ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن و

قائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلاً اذا حصل في الذهن

تقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائماً بنفس

شخصية ومتشخصاً بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو

مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى محصل

به المهية في العين بل الحصول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالمهية يقتضي

حصول المهية في الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود المهية

عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما به يحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد ولان المراد بالتزايد

هو حركة المهية في الوجود على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه

على نحو الحركة في الكيفيات لكن حركة شي في حال من احواله انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك

الحال او افرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل ان يفرض في زمان حركته حالة لا يكون

تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل آن من اين

لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيفية

لا توجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك

يجب ان يكون باقياً بعينه من مبدء حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على

شي واحد بعينه فيكون متحركاً في تلك الحال فوجب ان يكون متقوماً دون الاحوال التي

حرکة فيها فما لا يتقوم بدونه کالوجود لا يتصور حرکة فيه وفيه بحث لان الهيولى لا تتقوم
بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين کما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من
افراد الصور لا على التعيين فيجوز ان تتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس
تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن الماهية وجود في آن تحقق في ذلک الآن
بعينه وجود آخر اشد من الاول او ازيد منه لابد لابطاله من دليل وهو اي الوجود
خير محض هذه الدعوى ما صححوها ببرهان بل اکتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تاملنا
في کل ما يقال له خير وجدناه ما هو خير بالذات عما يقال له خير بالعرض وتاملنا کذلک في کل
ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم کالقتل فانا
اذا تاملنا وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل کان
قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة کانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول کان
قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلک الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود
الوجودية خيرات الى غير ذلک من الامثلة والتجأوا الى انها ضرورية وان ما ذکروا من
الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وان تلک الامثلة
توقع بها ظنا على انه قد نوزع في تلک الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية
قد تکون خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادي فصول الانواع الموجودة
وکذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الموجود بل هو کاشف عن امر وجودي هو
جزء لعلة ذلک الموجود فيجوز ان يقال ما هو شر بالذات في هذه الامور خفي الوجود ولتلک
الاعدام لوازم له ظاهرة فيکون شرورا بالعرض لا بالذات ولابد لنفي هذا الاحتمال
من دليل ولا ضد له ولا مثل له مخالف مخالفة للمعقولات قد حصر المتکلمون النسبة بين
الاشياء في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا
تضاد له مع المعقولات ولا تماثل تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على
نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب لموجود آخر في الموضوع والوجود
ليس بموجود وبهذا الدليل بعينه يمکن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان

الوجود خير محض

مخالف للمعقولات

لشرکان

لشرکان في جميع صفات النفس لکن يتجه عليه ان المتخالفين ايضا عندهم موجودان ليسا
بضدين ولا مثلين والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه و
يرد عليهما ان المتکلمين لا يقولون بالموضوع والمحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم
يستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمکن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض
عندهم موجود تابع لموجود آخر في التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض
لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الآخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت و
انما الثابت ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل
يقال لذات يشارک غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود
او العدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظاهر ولا منافي له اي الوجود يعرض لجميع
المعقولات ولا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا منافي بهذا المعنى کون الوجود
منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد ويساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع
مکابر مقتضى عقله لفظ المساوقة عندهم يستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيکون اللفظان
مترادفين والمساواة في الصدق فيکونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود
والشيئية بل ربما يدعى نفيه اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل و
يقال في واجب الوجود وممکن الوجود ولا يقال في واجب الشيئية وممکن الشيئية وذهب
المعتزلة الى ان المعدوم الممکن شيء ثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفکة
عن الوجود خلافا لساير المتکلمين والحکماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ليس بثابت وبحثه
المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم
اعم من المنفي ولعلهم انما دعوا اليه بما وقع الحکماء في اثبات الوجود الذهني وهو انا
نحکم حکما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب هو الحکم بثبوت
امر لآخر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فللمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم
ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا تترتب عليها
آثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث

فلا يکون التفريع في عبارة المتن صحيحا

اقول معنيا

يترتب عليه الآثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات و
تحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت
باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول
من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني اقول مدار ما استدلوا
به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيتهما ان ثبوت
شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات
بل للممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي
ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين
ممتنع وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون
هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ~~يتحقق هناك~~
~~فسبحان الحكمة والخارجية مقصور عنها مطابقة~~ وبحكم المقدمة الثانية على ما يلزم ثبوت الممتنع
واجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ثم ما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل
الفعال فان صور جميع الكليات واحكام الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه
باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان اجتماع النقيضين ممتنع حق وصدق مع انه
لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع
انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم
حتى لا يعلم ان ما في العقل الفعال على اي وجه من السلب والايجاب ومن لم يذكر ذلك اللهم
الا ان يقال ان ما في العقل الفعال موافق لما اقتضت البديهة او البرهان فبذلك يعلم
وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات
او المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة
من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية
المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون
بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك

المعنيين

المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في السلب والايجاب
فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطلقا ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان
خارج يطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج
تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما
بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت
لاستلزم ثبوته والا لا معنى لاثباته بمعنى آخر صدق الحكم بان ثبوته ثابت
وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول فبحكم المقدمة الاولى يتحقق هناك
ثبوت ثالث وينقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب
بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك
الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم تكن
قوة مدركة في العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم
قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وينقل الكلام
الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المحققة في خارج
القوة المدركة وذلك مستلزم بطلان برهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع لا
يقال برهان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات
فلا يتوجه على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبات
لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور المتكثرة في الاعيان لا يمكن ذهاب
سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا يخلص الا بالتشبث
بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا ك
ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى
الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك
ثبوت امر لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف
يتحقق الشيء بدونه اي بدون الوجود مع اثبات القدرة واستقرار الاتصاف يعني

فتأثيرها اولا

يعني ان القدرة ثابتة فتأثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية ينافي المقدورية او في الوجود ولا تتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا يؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تأثيرها بان يجعل المهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تأثير القدرة في اتصاف المهية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا و ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين المهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل المهية متصفة بالوجود في الخارج اقول تأثير القدرة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي وتقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا تأثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف حالة ايضا فانه انما تقوم حجة على مثبتي الحال و من القائلين بثبوت المعدوم من لا يثبته وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد يعني ان الموجود متناهية عندهم ولا تعقل من الوجود امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا تتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل مهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى ولظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية وسندهم ما مر على انها لو تمت يكون بانفرادها في المقدمات مستدركا ويمكن دفع الاستدراك بان يجعل قوله وانحصار الموجود دليلا براسه بان يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق وهو كما دل على تناهي الموجودات يدل على

عدم

تناهي الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقرير ان يقول مع عدم تعقل الزائد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان هذا دعوى ضرورة وما قبله الزاميا فصل عما قبله عن الاسلوب ولما استدل المخالف بوجهين الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك على البعض الآخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية تشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف لا يتعين في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المص بالنقض وقال ولو اقتضى التميز الثبوت عيانا لزم محالات كثبوت الممتنع وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انها ضرورة واتفاقا والجواب بالحل ان يقال ان اريد تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما دل على التميز الذهني وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سيأتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال اجاب المص اولا بالمنع فقال والامكان يعرض الامكان لما واعتوا على امتناعه كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا وهو يرادف الثبوت والعدم النفي واذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه و سموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان له وجود زائد على مهيته لما مر في بحث زيادة الوجود ونقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا اتصف بنقيضه واجاب المص عن هذا الوجه وقال والوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لاستحالة اتصاف الشيء الى الموصوف به وبمنافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى واجيب بان حاصل حجتهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود او معدوم

اولا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المط ومحصول الجواب
ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا تقبله اصلا
وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات
ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت الشي لنفسه وهو مما
لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشي ونفسه امتنع
ان يدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود
عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما
لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان
السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين من
حيث لا تتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين
انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما
الجزء الثالث فلان قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجو د
للوجود وعلى اثبات سلب سلبه وليس شي منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه
كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب
سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى
يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هذا الكلامه وفيه نظر لانا لا نم ان قولنا الوجود
موجود يتضمن ثبوت الشي لنفسه فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو
الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد
الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت
مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشي لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود
وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم
والعدم ظ لا ستره فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم والعدم
لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العدم

للوجود

للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في
معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا
الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها
اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب
الشي عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او سالبة موجبة
المحمول قولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا
قلنا نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر
وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود
للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات
سلب الوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على
ذلك لو اخذت سالبة المحمول ولم لا نأخذها معدولة المحمول حتى يكون قضية معقولة وكذا
الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا تكون الا
بين متغايرين فان للمفهومات نسبا الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق
مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم المهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من
المفهومات التي تصدق على انفسها مصداق القضية الموجبة القائلة الكلي كلي والمهية مهية والمفهوم
مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات التي لا يصدق على
انفسها مصداق السالبة الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس بتشخص واللامفهوم ليس
بلامفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران فذلك
في النسبة الخارجية مسلم واما في النسب العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم ولكن
لا يتصف الشي بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشي بنقيضه هو هو بان يقال مثلا الوجود
عدم او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا امتناع بل هو واقع فان كل صفة
قائمة بشي فرد من افرادها بنقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به
فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الثاني

ان الكلى الذى هو ذاتى للجزئيات المتحققة فى الخارج مثل الحيوان ليس بموجود اذ لا وجود
فى الخارج الا للاشخاص و لا معدوم و الا لما كان جزء من جزئياته الموجودة كزيد
مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المص بقوله و الكلى ثابت ذهنا يعنى ان
الكلى جزء ذهنى للجزئيات و ذلك انما يقتضى وجوده فى الذهن و هو موجود فيه و
ليس جزءا خارجيا له حتى يلزم تحققه فى الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية
التى هى جنسه المشترك بينه و بين سائر الالوان و فصل يمتاز به عنها فالجزءان ان
وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالآخر و الا لامتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام
العرض بالعرض لا يقال ان الهيئة الاجتماعية و هى الجزء الصورى قائمة بهما و ذلك
كاف فى التيام الحقيقة الواحدة منهما لان الثابت ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية
يجب احتياج بعض اجزائها فى الجملة الى بعض و ذلك كاف فى احتياج بعض الاجزاء
الى بعض و لا حاجة الى قيام احدهما بالآخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية و نقول
انها على تقدير كونها موجودة تكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض و على تقدير
كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم و لقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج
بين الجزءين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم من غير ان
يقوم احدهما بالآخر و ان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان و
لا معدومان فيقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين و اجاب المص بانه يجوز قيام
العرض بالعرض و قد علم من جواب الوجه الثانى جواب آخر لهذا الوجه و هو انهما
جزءان ذهنيان للسواد لا تحقق لهما فى الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض و نقضوا
بالحال يعنى ان الاحوال عندهم متكثرة و جميعها مشتركة فى الحالية متخالفة بالخصوصيات
التى بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك و امر مختص و هما ليسا بموجودين
و لا معدومين و وصفان قائمان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخريان ثم ان
احدهما الامر المشترك و الاخرى الامر المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر المختص
بانه يشارك سائر الاحوال فى مفهوم الحال و يتميز عنها بالخاصة التى هى ايضا امران مشترك

و مختص و فى هذا المختص ايضا امران و هكذا فيتسلسل الاحوال اقول يمكن الجواب عن هذا
النقض اما اولا فبان يختار ان الامر المشترك و هو مفهوم الحال حال و الامر المختص
موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض و لا تقوم بالمعدوم و لا يمكنه نقل الكلام الى مفهوم
الحال لانه مشترك بين نفسه و الاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه
حتى يتم و اما ثانيا فبان يقول المحض حجتهم يرجع الى انا نجد باحقائق عرضية يشترك فى
بعض ذاتياتها و يختلف فى البعض الآخر فما به الاشتراك و ما به الاختلاف ان وجدا
لزم قيام العرض بالعرض و ان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فانهما لا موجودان
و لا معدومان يقومان بما يقوم به العرض الذى هما ذاتيان له فههنا قيدان لا بد منهما
فى اتمام الحجة وجود تلك الحقائق و كون ما به الاشتراك و ما به الاختلاف ذاتيين لها اذ
لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك و المختص معدوما تقوم
الموجود بالمعدوم و لا شك ان القيد الاول منتف هناك اذ الاحوال ليست موجودة
و القيد الثانى فى محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا ان مفهوم الحال ذاتى للاحوال حتى
يحتاج الى مميز ذاتى بل الاحوال متمايزة بانفسها و مشتركة فى امر عرضى هو مفهوم الحال فاى
مفسدة يلزم فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان
نقول ان كان احد الامرين معدوما فخ و ان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم
تقوم ما ليس بمعدوم و لا موجود بالمعدوم و هو ايضا ممتنع قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال
لما كانت واسطة بين الموجود و المعدوم فله حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز في
التحقق حد العدم و لم يبلغ حد الوجود و لذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود و لم
يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له و لقائل ان يقول الاحوال التى اثبتم للحقائق العرضية
الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم و الا لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم فيمكننا
اتمام الدليل فى تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها و ذلك يكفينا فى النقض فلا
عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم و العذر بعدم قبول التماثل و الاختلاف و التزام
التسلسل اعتذر مثبتوا الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عند نا

وانه معدوم م

فلا علمهم لو جوزوا قيام الحال بالمعدوم

لا يوصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمختلفين عندنا من اقسام الموجودات
واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف
لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها
متباينة لها بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات
والثاني انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات
لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال المص هذان العذران باطلان اما الاول
فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او حالين كما
زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاية الامر انكم سميتم هذا الاشتراك
اذا كان بين موجودين وفي تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان بين موجودين
بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من
التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف
لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف
لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول كم غير مرة
برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء
كانت موجودات او احوالا لا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليها اي على القول بان المعدوم
ثابت من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة
قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقائق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة
عدد غير متناه ومن استحالة تاثير المؤثر فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات
لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود اقول يمتنع
على هذا ان يحمل كلامه لا على ما قاله الشارحون من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات
ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة
اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من فروع القول بثبوت المعدوم ومن استحالة
تناهيها حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف

او معدوما وعلى القول بثبوت الحال

متناهية

بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما معها كالحلول في
المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود او في حال العدم ايضا وذهب ابو اسحق
بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم وان
الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات
الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس
وغيرها ايضا حتى التزم رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم
في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم
البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو
يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما صفة واحدة ليستا
بغيرين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما
ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال
العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في
الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا الحصول
في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس
له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه
بالجسمية ذهب كلهم الى ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط و
الظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده
سيف قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع
الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا اتصاف
المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية و
غيرهما كونه موجودا قال الامام الرازي هذه جهالة لا استكراه ان يكون محال الحركات
والالوان امورا معدومة وان لا يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال
منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول كما

ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل معدوم ركب
على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يحركه بحركات معدومة وعلى راسه
قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزمه القول بكون محال الحركات المعدومة و
الالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي في القول بكون محال
الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني
يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات و
الوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر الاحكام ولا يصدر الاثار المطلوبة و
لا يلزمهم سفسطة عند القائل بوافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون ان الاتصاف على هذا
الوجه لا يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما مر مشروحا وعلى القول بالحال من
قسمة الحال الى المعلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة
الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا
للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر
والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب
معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال فقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا
يكون الا للحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل
الاختلاف اي اختلاف الذوات بها اي القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره
واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد
ظهور بطلان ما هو اصلها ومنشاها فلنعرض عنها ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق
غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ يجوز ان يلاحظ العقل مجردا عما عداه بالكلية و
تقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما
يغايره وما يقال من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى موضوع ما وان كان غير معين
وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى شيء فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة يشهد بخلافه و
يسمى العدم المطلق لسلب الوجود المطلق بطلانا اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم

المطلق

الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود
ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم نتصور ذلك وقد يجتمعان اي الوجود المطلق و
العدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا
قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا
بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا
الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب
نفس الامر اي يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات
الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر ~~وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات~~
~~الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر~~ لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل
بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين
بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك
من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله ويعقلان اي يعقل الوجود
والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية ما موجودة في الذهن ومعدومة
في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني
بحسب نفس الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب
نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك
الماهية بحسب نفس الامر وكذلك اذا كانت موجودة في الخارج ومعدومة في الذهن قلنا
المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرناه ان لا يضافا الى شيء بان يقال وجود هذا او
ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق ان يكون موجودا باي
وجود كان ذهنيا او خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهنيا
او خارجيا اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج و
الوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجا
يقابله العدم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا وقد قيل في شرح هذا المقام قد

يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق قد تصور فمعروض له كونه في
الذهن معروض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد للشي
عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث
انه سلب للوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل
واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه
فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله
يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما توهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان
يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا
اقول فيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج
الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع
الوجود والعدم في محل بان يكون موجودا معدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه فانا نقول
العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه و
كل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا
لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره لكان لفظ معا
لغوا محضا وقد يؤخذ مقيدا اي منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اي منسوب الى ذلك الامر
ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته لا خفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق
تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل
العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودي
يصيران بهما عينهما عدما وملكة ولا شك ان جميع المهيات قابل للوجود اذ المراد اعم من
الخارجي فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ اي الموضوع في العدم والملكة مطلقا كليا
فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت فيقال لهما
العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا فيقال لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود
لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما البساطة

لان ما لا جنس له لا فصل له على ما سياتي واما بساطته فلانه لو كان له جزء لجاز عروض
الوجود له لما قد سبق من ان الوجود لا ينافي المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروض
امر لجزئه مع لا استلزامه ان يكون الشي عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا
والجواب ان من المفهومات ما يعرض لانفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير
ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل
واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجود
والمعدومات اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزاءه ان كانت موجودة فاعتبار
الوجود معها اما بالجزئية وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشي
الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم
الشي برفعه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشي بما اتصف برفعه واجيب بانه منقوض بسائر
المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا فجزءه اما حيوان او غيره وسياق الكلام
الى ان يقال فيلزم تقوم الشي بما اتصف بنقيضه فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها
متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء غير محمولة اقول يمكن دفع
الاخير بان مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليتوجه دليلا على انه لا جنس له ولا
فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشي الذي فرض جزءا للوجود معروضا له ولا فساد فيه
كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اي الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما صدق هو عليه من الافراد حسب تكثر
الموضوعات اي المهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض
مشخصة لها او بسبب اختلاف مهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما
هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر
الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في
مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فرد بان ما سبق من الدليل على
تقدير صحته انما دل على بساطة الوجود المطلق لم لا يجوز ان يكون له افراد مركبة مختلفة المهيات
اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها او بسيطة مختلفة المهيات ولو سلم فلم لا يجوز

ان يكون افراده بسائط مختلفة المهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بكثر موضوعاتها وتعال
اي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اي على افراده العارضة للمهيات فانه يقال
على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية
وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف وهما غير الاشتداد و
الضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما والاضافة في وجود الواجب اقدم واولى
واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا لا من افراد
ولا من المهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول
بالنسبة الى كثرة لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما عليه من المنع والشيئية من المعقولات
الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر وليست متاصلة في الوجود اي ليس لها وجود
خارجي اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شيء
مطلقا ثابت اي الشيئية المطلقة يعني غير متقيد بما يعرضها ليست ثابتة في العقل بل هي
يعرض لخصوصيات المهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل غير عارضة لامر بل هي
انما تعقل عارضة لخصوصيات المهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية هذا مع
انه مخالف للواقع مناف لما سبق من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشيئية
عبارة عن الوجود او عما يؤول معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود
في الخارج اذ ليس في الخارج الا الاشياء المخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء
فان طبايع الكليات مطلقا ليست موجودة في الخارج سواء كانت معقولات اول او
ثواني وايضا لا يلايم الاضراب عنه بقوله بل هي يعرض لخصوصيات المهيات وقد تمايز
الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا غير عدم او لا غير عدم
المعلول الى عدم العلة فلولم تكن الاعدام متمايزة لما كان كذلك ونافى عدم الشرط
وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف باقي الاعدام فان عدم غير
الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر فلولم تكن تلك
الاعدام متمايزة لما اختلف مقتضياتها ووجه المخالف ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة

اليه اصلا وكل ما هو متميز ثابت فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق فهنا ومشار
اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ
لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص
التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم تكن المعدومات متمايزة وان امكن ذلك
التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة اقول بان النزاع بهذا
الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون
بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في
تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن
الاعدام متمايزة اذ الاعدام بكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج
عن كونها معدومات فالاولى ان يقال في بيان النزاع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي
ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجة لما
لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض
لنفسه لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف
به اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه
العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فراد
المص حيث قال قد يعرض بلفظ قد ان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه
والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون فيه متحققا و
العدم قائما به قيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم
المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لام جزئي من
جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض على
ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك
الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضيا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا
العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه

المعلول وذكر في الاشارات بهذه العبارة واعلم انه لا سواء قولك الاوسط علة لوجود
الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر و
هذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة
لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المص في شرحه بقوله العالم مولف وكل مولف مولف
فان الاوسط وهو المولف وان كان معلولا للاكبر وهو المولف فانه علة لوجود
الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس باني وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال
بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمي ليس باني وقول
هذا القائل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي و
بالعكس اني لا يجدي بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على
العلة بل بالعكس ثم قال وفرق بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين و
العلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول
معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما
يبدو في بادي الراي وبعد طلوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى
اعتبار القيدين جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة فقد تحصل من هذا ان برهان الان
يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له واذا
تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة كما
انه علة لعدم المعلول علة له في الذهن علة له في نفس الامر ايضا والاستدلال بعدم المعلول
على عدم العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان
علة له في الذهن فان قيل علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج
لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس
الامر اما في الخارج او في الذهن ولما اسمي ههنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف
عدم العلة بالعلية ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم تنقسم
الى اقسام ثلثة لوازم المهية وهي ما يكون منشا لزومها هو الذات من غير ان يكون

لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون منشا اللزوم فيه
الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلية في الذهن ما يكون منشا العلية وجود
العلة في هذا الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلية
في نفس الامر ما يكون منشا العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين
فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان
عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل بمجرد النظر عن
تحققه في الذهن ويحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى
عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فعليته
انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول
بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجودا يتعاكس
في العموم والخصوص عدما اعني كل امرين منهما عموم وخصوص مطلقا بحسب التحقق كالحيوة
والنطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم
عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم
الاعم وجودا اقول من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق لا في
الوجود يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا او عدما ونظير المسئلة من المسائل المشهورة
في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض على ما ذكر بان
هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم من الانسان
ونظائره على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسمة كل منها الى لا احتاج و
المعنى معضلة حقيقته دائرة بين النفي والاثبات لا تقصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما
فان وجود الشيء اما ان يكون نفس ذلك الشيء اولا والاول هو المحتاج والثاني هو المعنى
وكذا الكلام في العدم واذا حمل الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في
نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق
بسيطا ويسال عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين هذا الشيء وغيره وهذا الشيء

رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد مصدق النوعيه والتماثل
عليه اى على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض لها باعتبار من كما ذكرنا وعدم المعلول
ليس علة لعدم العلة في الخارج اى في نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر
كثير شايع يعني ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة كحركة
اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح على قياس الوجود
فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة
المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول كذلك عدمها مناط
لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط
لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا له كذلك
عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها وان جاز في الذهن
يعني ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة
له في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل بعدم المعلول
على عدم العلة على انه اى الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني وبالعكس
اى الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي الحد الاوسط في البرهان لا بد و
ان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب والا لم يكن برهانا على ذلك المطلوب فان
كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا فاني سواء كان
الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني لا يخص باسم و
انما سميا بهما لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا
فسمي باسم لم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت
الحكم في الخارج واما ان علته ماذا فهو لا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل
قد اورد الشيخ في برهان الشفاء فصلا لبيان ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة
العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان و
على ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب اقول فقد اخذ الشيخ في

هذه الدعوى في تبيين منشاء الاشتباه من المنقول عنهما احد معناه قال لكل ما له سبب ثم اورد
في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه
فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك
للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون
برهان ان ليس برهان لم الى هذا الكلام فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج
سبب يمكن ان يقام عليه برهان اني ماخوذ من سبب الحكم او من امر آخر ولا شيء لا سبب
ذلك بل سنة والثاني ان مراده باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح
بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال قائل فاذا رايناه علمنا
ضرورة ان له صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول
على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور
واما كلي كقولك كل جسم مولف من هيولى وصورة وكل مولف فله مولف فاما القياس الاول
وهو ان هذا البيت له مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مما يعتقد فزوال
الاعتقاد الذي كان انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم
الكلي واما المثال الآخر فليس المولف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مولفا وهذا هو محمول على
الاوسط فانك لا تقول المولف مولف بل ذو مولف والمولف علة لوجود ذي المولف
للجسم وان كان جزءا من ذي المولف وهو المولف علة للمولف فيكون اليقين حاصلا من جهة
العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن باليقين الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط على
ان يكون منه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المولف شيء و
ذو المولف شيء آخر فان ذا المولف هو بعينه محمول على المولف واما المولف فيجب ان يكون
محمولا على المولف الى هذا الكلام وبهذا ظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الممكن
اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل
على وجود علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صرح في ان الاستدلال
بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على

يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسال عنه بهل المركبة وعلى
التقديرين ثبت مواد ثلث اى يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا يخلو تلك
النسبة فى نفس الامر من كيفيات يسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت فى انفسها و
يسمى جهات ان اعتبرت فى العقل وادل عليها وثاقة الرابطة وضعفها وهى الوجوب والامتناع
والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هى استحالة الانفكاك
فالمادة هى الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هى استحالة
الثبوت فالمادة هى الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة
هى الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على
وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التى هو عارض
لها والامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التى هى معروضة له وكذا العدم يعنى عدم
الشى ايضا على قسمين عدم الشى فى نفسه وعدم الشى عن غيره والاول يكون محمولا و
الثانى رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخرج عن المواد الثلث اقول ان
المحمول اذا انتسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وحينئذ
يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه واما
العدم وح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما
سواه وعلى التقديرين ثبت فى تلك النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور فيما بعينه
فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا فائدة
فى ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم
حتى يكون القضية سالبة ولا مدخل فى ذلك لخصوصية المحمول انه نفس الوجود او
العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعنى
الوجود او العدم لا حاجة الى ما يربطها بالموضوع والمص خالف اصطلاح القوم من وجهين
الاولى ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وحينئذ
موافق الجهة المادة او غير مطابق وح تخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا تخالف الجهة

المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها فى انفسها واعتبارها متعقلة والثانى
ان المادة على راى متاخرى المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع
ايجابا كان او سلبا وعلى راى قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية
ولا كل كيفية نسبة ايجابية فى نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية فى نفس الامر بالوجوب والامكان
والامتناع وما ذكره المص مخالف لراى القدماء حيث اثبت المادة فى النسبة السلبية و
لراى المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان و
الامتناع التى يبحث عنها فى هذا الفن بعينها هى التى جهات القضايا لكن فى قضايا مخصوصة
محمولاتها وجود الشى فى نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن فى هذا الفن اريد بها
الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد فى كلام المص ما يدل على ان
الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب المواقف
انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها والجواب انه ان اراد كون اللوازم
واجبة الوجود فى انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات
فبطلان التالى مم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية وهذا ليس بمحال فان الزوجية
واجبة الوجود فى انفسها الا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث فى تعريفها كالوجود اى
البحث فى تعريف هذه الثلثة كالبحث فى تعريف الوجود يعنى كما ان الوجود بديهى والتعريفات
التى ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ
كل احد يعرف معانى هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التى ذكروها لهذه
الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب اى
وجوب المحمول الذى هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان
انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم
الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع وقد تؤخذ تلك الثلثة ذاتية
اى بحسب الذات فيكون القسمة اى قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة
قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع من الاقسام لا فى الصدق ولا فى الكذب بل يكون الصادق

ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء
كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخلو ذات الموضوع اما ان يقتضى تلك النسبة او لا وعلى
الثانى اما ان يقتضى نقيض تلك النسبة او لا والاول هو الوجوب والثانى هو الامتناع
والثالث هو الامكان وتحتمل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين النسبة
ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضى شيئا من النسبة
ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضى النسبة دون نقيضها او بالعكس فيحتمل بادى النظر لكن
بديهة العقل بان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الآخر والمنع عن الآخر يستلزم عدم
اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرج ذلك عن كونه حصرا عقليا
يجزم فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى اخراجه عن مفهومها من تنبيه
او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا ضرا لا يهمنا فان قيل
على هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات
البارى تعالى واجبا بالمعنى الثانى فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن
والممتنع قسمة حقيقية لا مخرج منها لان الذات اما ان يقتضى الوجود او العدم او لا هذا ولا
ذاك وذات البارى تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من
القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذه القسمة للذات بالقياس
الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما له ذات مغاير لوجوده وذات البارى تعالى
عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضى ذاته وجوده
وهو الواجب والى ما لا يقتضى ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات البارى تعالى من
القسم الاول فاى شى يكون من هذا القسم قلنا هذا القسم للموجود بحسب الاحتمال العقلى
وقد صرح الشيخ بذلك فى الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التى يدخل فى الوجود
تحتمل فى العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر
انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل فى الوجود وهذا الشى هو فى حيز الامكان ويكون منها
ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعنى ما يكون

ذاته

لكون المحض بعينه امتناعه

ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل فى بادى الراى وما قال ان الوجود
الذى هو عين ذات البارى تعالى هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو
غيره فيكون الوجود الخاص الذى هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم
ان وجوده يقتضيه ذاته فليس بشى لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضى الذات
كونه موجودا الا ان يقتضى كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضى ذاته كونه
موجودا كما ان الممتنع ما يقتضى ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضى ذاته كونه موجودا
ولا كونه معدوما فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده
لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضى ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضى
ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضى ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضى
ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك البارى مثلا فى قسم الممكن اذ
لا مجال لقسم آخر لا يقال نختار ان الواجب ما يقتضى ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا
او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضى ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد
قرر ان هذه المفهومات الثلثة اعنى الوجوب والامكان والامتناع جهات فى قضايا
مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة فى قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول
فى القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن
اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع و
ايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن كالحال
الامتناع ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود الخاص للممكن
مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علة فيكون عارضه
مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا
لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه عن
الغير والثانى صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود
السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثانى وحاصل الجواب

انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص
الذي هو عين ذات الباري مقتض للوجود المطلق ان ذات الباري وجود خاص
يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا
نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب
بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان
الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا لان ذات
الباري على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود
الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا
وجوده انما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق
فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق و
لا محذور فيه قلنا ح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهية غاية الامر ان تلك الماهية
وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري عين الوجود وهو
ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض
المحققين وهي هذه مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها
ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد
يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه و
لا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال
الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته
وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته
فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال و
التصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود
بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير
ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما ممتنع ولا يخفى على ذي

مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تع عند جماعة
ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد توضيح لما صورناه في المراتب الثلث في
الموجودية فاستوضح الحال فيما نورد في هذا المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث
ايضا الاول المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءا من غيره كوجه الارض الذي استضاء
بمقابلة الشمس فهنا مضيء وضوء يغايره وشيء ثالث افاده الضوء الثانية المضيء بالذات
بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا
فرض اقتضاؤه لضوءه فهذا المضيء له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثة المضيء بالذات
بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما
يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر
اليه الافهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضيء
في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد به انه قام به ضوء آخر مضيئا
بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو
غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر
زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهور الاخفاء فيه اصلا
ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور
المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان
الواجب الوجود تعالى ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انفكاكهما بمعنى لا يمكن انفكاك
احد هذه المفهومات الثلثة الى الآخر بمعنى ان لا يزول احدهما عن الذات وتتصف الذات
بالآخر فكانه يصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات
يمتنع ان يزول وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير وحينئذ يكون
القسمة مانعة الجمع منهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دون
الخلو لانفكاكهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات يمكن انفكاكهما اذ الواجب
بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة

الخلو عن الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات اذ
الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او
عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي واحد الباقيين اقول هذه
القسمة المثلثة يكون منسوبة للشيء الى نفسه والى غيره وان اختلفا في السلب والايجاب فان الوجوب
عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع
فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضروري
الثبوت له واذا قلنا شريك الباري موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري
السلب عنه وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب
الى الوجود والامتناع الى العدم او بالعكس في تصدق كل منهما على الآخر فقيل مراده تصادق ما
اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وبالعكس وكذا كل ما هو واجب
العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الآخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع
العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للآخر وذلك لان وجوب
الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان
النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان ويتعاكسان
اقول لم يرد تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين
متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة
الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحد متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا
اكرام اعداء زيد اهانة اولياءه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء
والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن
احد الطرفين يعني الطرف المخالف فهم الضرورة الاخرى يعني ضرورة ايجاب الموافق و
الامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العامي اعم من الواجب والممكن بالامكان الخاصي
وممكن العدم بالامكان العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاصي قيل اراد بعموم
الامكان عموم ما اشتق منه لما بيناه من امتناع الحمل وانما نسب الى العام لان العرف

العام

العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود وما
ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وما ليس
بممكن العدم الممتنع العدم فعلى هذا الامكان يقابله ضرورة الطرف المخالف فهو سلبها
او ما يساوي ذلك السلب والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان
المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة
بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاميا لكونه اعم منه مطلقا و
قد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال يعني جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي
والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف به هو الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا
ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه
واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن
معلوما لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه
لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف
على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير
لعدم حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال و
ذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل يجب بها ويمتنع دونها
فان انتهت سلسلة العلل الى ما في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من
اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في
الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا
صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال و ايضا
لو وجب اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال
ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا واقول
كان الوجود يخرج الى جانب الوجوب وبشرط الخلو عنه كذلك العدم يخرج الى جانب الامتناع
فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين واشار المص الى الاول بقوله ولا شرط

لانه ممكن

العدم في الحال والا لاجتمع النقيضان قيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم فلا يلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم مح والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود وبهذا الكلام مبني على ان الوجوب مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان اتصاف بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم مح نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر ههنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب تعالى يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها لا يخلو عن احد هذه الامور وينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو مح اقول انما يلزم التسلسل ان لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان الوجوب موجود وقوله فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة ذكره صاحب التلويحات وهو ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم و

مستعدو في العلوم الثلث ليست ثابتة في الاعيان

والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وينقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور الاعتبارية المرتبة الموجودة معا وهو مح لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا وفي اجرائه في الوجوب نقول لا نم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سيأتي اجيب بما سيأتي ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نم ان الوجوب امر به يجب الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز الزوال واذا كان وجوب الواجب جائز الزوال كان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده و اذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فيكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان ونحو ذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه كون الوجوب من الامور العينية لامن الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما انها تقتضي وجودها تقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب الثالث ان الوجوب

صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول ويرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام امكان الملزوم امكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب مح لذاته وبوجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا محتاجا الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام اليه ويتسلسل ايضا لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود مستفاد منها لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات التي لا تتأخر عن وجود موصوفها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات تأخرها عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا اذ لو كانت وجودية لوجب تأخرها عن وجود موصوفها ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود ولكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول الجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا محض ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبر العقل بل لو فرض عدم العقول

كلها وح لا يتصور ان يوجد هناك اعتبار الوجوب وفرضه قطعا ولم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم جزءا منه وما جزؤه معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدمين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سنبين في بحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج او لا والمراد بالوجودي ههنا الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالضرورة والاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفه اولى بان يكون ممكنا اقول لا نم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم ح ولزم امكان الممتنع وبوجه آخر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة اقول يندفع بان ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا او وجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات الواجب تعالى يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون مفهوم ما وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودا او هذا ابتناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى

الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المص والحق ان المراد
بهما كلما اطلقا في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان
هو ثيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود
ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه براتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر
فاوجده فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه
واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان وعدمه لان نفي الامكان عدمي
بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام لكنا نفرق بالضرورة
بين الامكان وعدمه واجاب المص حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
لا يستلزم ثبوته اي الامكان الذي فرضناه منفيا لما بيناه من ان الاعدام قد تتمايز و
انما فسرنا الامكان المنفي بما فسرنا دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدميه
الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت
الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي
صادقا عنده اذ على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب
الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق
للواقع وفائدة وصف الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه
بهذا الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها قيل ويمكن ان يقرر الدليل
هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان
ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا
على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين
الامكان المنفي ونفي الامكان واذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني
نفي الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له تناقض وحينئذ لا يكون لفظ المنفي مستدركا
وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق نقيضه وهو الفرق

لا يستلزم ثبوتهما

المسئلة ٢٧ في الوجوب والامكان والامتناع المطلقة

بين نفي الامكان والامكان المنفي اقول هذا القائل وان دقق في دفع الاستدراك
لكن كلام المص بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب
منع لاستثناء المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب شامل للذاتي اي الذي
استند الى الذات من غير التفات الى امر آخر وغيره اي الذي حصل للذات باعتبار
غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروضهما بالغير منهما
ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما هو عرضان للممكن بالذات دون الواجب
بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم
علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فممتنع ان يعرض له الوجوب بالغير و
الا لتوارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجوب ذلك الواجب
ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة
وهو مح وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير او الامتناع بعين ما ذكر
في الواجب ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب احد الاقسام الثلثة
الى الآخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات
فقط واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا
بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم
الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير
فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير
فيجوز الانقلاب الخ لكن امكان المح مح كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يجوز
ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل ولو سلم كان اللازم ارتفاع
امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى الذات اقول فيه بحث لان استواء
الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق
فالصواب ان يقال ما ثبت للشيء نظرا الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود
والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا لتوارد

بالغير

عليه علتان على معلول واحد شخصي فان قيل لم لم يلزم من طريان الوجوب او الامتناع بالغير
على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات
بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود و
العدم فكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين وجب او امتنع بها
لم يصر الممكن بالذات غير ممكن به فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود
بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان و
اذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان
قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات
قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب
وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرء عليه لزال الوجوب
ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان
الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول والحق
انه ان اريد بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير
وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان
يقتضي الغير عدمها ولا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم
من طريان الامكان بالغير زواله حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود
الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجودها بل الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها
والا لكان واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم
نفسها بل الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا
وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماعه مع الامكان الذاتي
فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي
لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير
وان اريد بالغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او
الغير

المسئلة ٢٨ في عروض الامكان وقسمة للهية

يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فيكون ممكنا
بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي ذلك الغير تساوي نسبة الى الوجود
والعدم فالكلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه ظاهر
لا ستر فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا
بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على
معلول واحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها ثبت ما بالغير اي
الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي لا ماخوذة
مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان
نسبة بين الماهية من حيث هي وبين الوجود والعدم واما اذا اخذت الماهية مع وجودها
فان نسبتها تكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا
واذا اخذت مع العدم تكون نسبتها الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك
وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم تكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان
ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت الماهية مع
وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا
اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا
فكل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم محفوف
بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغير
اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه آنفا وكل ممكن العروض ممكن ذاتي
اي كان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود
السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده
لغيره والمدعي ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان
ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما

لما امكن حلوله فی غیره فظهر ان امکان وجود شی لآخر فرع لامکان وجوده فی نفسه اقول
هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شی لآخر فی الخارج وان اقتضی وجود ذلک الآخر
فی الخارج لکنه لا یقتضی وجود ذلک الشی فیه فان العمی مثلا موجود لزید فی الخارج مع انه
غیر موجود فیه فلیس کل ممکن الوجود لآخر ممکن الوجود فی نفسه کالعمی مثلا فانه ممکن الوجود
لزید فی الخارج وان لم یکن ممکن الوجود فی نفسه ویمکن ان یقال لیس مراد المص بممکن الوجود
ما یکون ممکن الوجود لشی آخر علی ای وجه کان بل ما هو ممکن الحلول فی شی آخر اما حلول الاعراض
فی محالها او حلول الصور فی موادها ولا عکس ای لیس کل ما هو ممکن الوجود فی ذاته ممکن
الوجود لشی آخر فان الشی قد یکون ممکن الوجود فی ذاته ممتنع الوجود لغیره کالمفارقات
فانها لا یمکن حلولها فی غیرها حلول الاعراض فی موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور
فی هیولیاتها لانها مجرده واذا لحظ الذهن الممکن موجودا طلب العلة وان لم یتصور غیره
اختلفوا فی ان علة افتقار الممکن الی المؤثر ما ذا فذهب الجمهور الی انها الامکان وجماعة من
المتکلمین الی انها الحدوث وقیل مع الحدوث شطرا او قیل شرطا واختار المص مذهب
الجمهور واحتج علیه بان العقل اذا لاحظ کون الشی بحیث یتساوی طرفا وجوده وعدمه
بالنظر الی ذاته حکم بانه لا یترجح احد طرفیه علی الآخر الا لامر مغایر للممکن یرجح احدهما علی الآخر
وهو العلة سواء لاحظ فی تلک الحالة امرا آخر غیر هذا التساوی مثل کون وجوده مسبوقا
بالعدم او لم یلاحظ ولا یتوهمن من هذا الکلام ان المقصود اثبات ان الامکان علة
للتصدیق بحاجة الممکن الی المؤثر فیقتضی ان یکون الامکان علة للافتقار واعترض علیه بان
العلم بالمعلول قد یستلزم العلم بالعلة او بمعلول آخر لها والجواب انه یجب العلم بان الاوسط
ملزوم للاکبر ضرورة اشتراط العلم بالکبری الکلیة فالمعلول لما جاز ان یکون له علل متعددة
لم یصلح لان یستدل بوجوده علی وجود واحد من علله واما احد معلولی علة بالنسبة الی
معلولها الآخر فانما یعلم کونه ملزوما للآخر بعد ان یعلم انه صدر عن علة الآخر اذ یجوز ان یکون
لکل منهما علل متعددة یجوز ان یصدر احدهما عن علة والاخری عن علة والآخر عن علة اخری
وحینئذ لا لزوم بینهما لا یقال بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة علی المعلول لا باحد

المعلولین علی الآخر لانا نقول قد یکون لزوم بعض المعلولات لعللها بینا لا یحتاج الی وسط
ولزوم بعضها خفیا لا یتوصل الیها الا بالبعض الآخر البین لزومها فتقرر ان مجرد العلم بوجود
احد المعلولین من غیر انضمام امر آخر الیه لا یستلزم العلم بوجود معلول آخر لکن مجرد العلم
بالامکان یستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما لیسا معلولی علة واحدة علی انا نقول البدیهة
تشهد بان افتقار الممکن اما لامکانه او لحدوثه علی معنی ان علة الافتقار لیست خارجة عنهما
فلما استلزم العلم بالامکان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث لیس معتبرا
فی العلیة لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول الاولی فی اثبات هذا المطلب ان یقال
ان العقل یحکم بان الممکن تساوی طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الی مرجح یرجح احد طرفیه علی
الآخر والحکم بان احد المتساویین لا یترجح الا لمرجح ضروری یجزم به الصبیان بل هو مرکوز فی
طباع البهائم ولذلک تراها یتنفر من صوت الخشب وهذا الترتیب العقلی الذی هو مؤدی
لفظ الفاء بین الامکان والحاجة هو المراد بالعلیة فالامکان علة للحاجة فی نفس الامر
وقد یتصور وجود الحادث فلا یطلبها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث
یعنی انا نتصور حدوث الممکن ولا یحصل لنا العلم بافتقاره الی المؤثر ما لم یلاحظ امکانه حتی
لو فرض حادث واجب بالذات وان کان محالا لحکم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث
کیفیة الوجود فلیس علة لما تقدم علیه بمراتب هذا ابطال المذهب المخالفین باسرها وتقریره
ان الحدوث کیفیة الوجود لکونه عبارة عن مسبوقیة الوجود بالعدم فتاخر عن الوجود المتاخر
عن الایجاد المتاخر عن الحاجة لان الشی اذا لم یحتج فی نفسه الی مؤثر لم یتصور تاثیره فیه کما فی الواجب
والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فیلزم علی تقدیر کون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا
تقدمه علی نفسه بمراتب اربع علی التقدیر الاول والثالث وخمس علی التقدیر الثانی لان
جزء العلة مقدم علیها وعورض بان الامکان صفة للممکن بالقیاس الی الوجود فیکون متاخرا
عن الوجود فلا یکون علة للافتقار المتقدم علیه بمراتب اجیب بان الامکان متاخر عن الماهیة
نفسها وعن مفهوم الوجود ایضا لکونه کیفیة النسبة بینهما لکنه لیس متاخرا عن کون الماهیة
موجودة ولهذا توصف الماهیة ووجودها بالامکان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا

المتاخر عن الحاجة ... تاثیره فیه کما فی الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها

فلا توصف به الماهیة ولا وجودها الا حال کونها موجودة ولا شک فی تاخره عن الایجاد
ولهذا صح ان یقال اوجده فحدث وبذلک تم المط سواء قلنا بتاخره عن الوجود ایضا
او لا ولا یتصور الاولویة لاحد الطرفین بالنظر الی ذاته یعنی لا یجوز ان یکون احد طرفی
الممکن راجحا علی الطرف الآخر رجحانا ناشیا عن ذات الممکن غیر منتهیة الی حد الوجوب
حتی یجوز ان یوجد ممکن بذلک الرجحان من غیر احتیاج الی غیره فینسد باب اثبات الصانع
تعالی نظرا الی ذات الممکن لانه مع ذلک الرجحان لو لم یکن وقوع الطرف المرجوح نظرا الی ذات
الممکن لم یکن ممکنا ما فرضناه ممکنا ولو جاز وقوعه نظرا الی ذاته لجاز رجحانه علی الطرف الراجح
نظرا الی ذاته لا یتصور الوقوع بدون الرجحان لکنه لا یجوز لمنافاته مقتضی ذات الممکن وهو
رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولویة احد الطرفین لذاته فان لم یمکن طریان
الطرف الآخر کان ذلک الطرف ممتنعا فیکون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممکنا و
ان امکن طریان الطرف الآخر فاما لا لسبب فیلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان
لم یصر ذلک الطرف اولی به لم یکن السبب سببا وان صار یلزم مرجوحیة الطرف الاولی
لذاته فیصیر ممتنعا بالذات وهو ممتنع واعترض علیه اما اولا فبان قیل المفروض هو ان ذات
الممکن بانفراده یقتضی رجحانا غیر منته الی حد الوجوب ومع ذلک یجوز ان یکون ذلک
الرجحان المستند الی الذات مقتضیا للوجوب فیکون الراجح واجبا من حیث انه راجح
والمرجوح ممتنعا من حیث انه مرجوح فیکون الذات بواسطة ذلک الرجحان یقتضی الوجوب
والامتناع والخلف انما یلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شک ان اقتضاء الذات
بانفراده غیر اقتضائه بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا کان
الذات مع الرجحان المستند الیه مقتضیا لوجوب الوجود کان الذات واجبا لا ممکنا و
قد فرضناه ممکنا هف قلت الواجب علی ما لزم من القسمة هو الذی یجب وجوده اذا التفت
الیه من غیر التفات الی غیره وههنا قد وجب وجوده مع التفات الی غیره وهو الرجحان
الناشی عن الذات من حیث هی فلا یلزم ان یکون واجبا واجیب بان الذات مع
الرجحان المستند الیه اذا کان مقتضیا لوجوب الوجود کان الذات مبدء لاستحالة

انفکاک الوجود عنه قطعا ولا نعنی بالواجب الا هذا واعتبار تلک الوسائط المستندة
الیه لذاته لا یقدح فی ذلک نعم لو لم یکن مستندة الیه لکانت قادحة فیه وما قیل من ان
الواجب ما یجب له الوجود من غیر التفات الی غیره فقد ارید به عدم تکون الالتفات الیه
قادحا فی کون الذات مبدءا لاستحالة انفکاک الوجود عنه فان ما لا یکون کذلک هو
فی حکم ما لا یلتفت منه الی غیره اصلا واما ثانیا فبان قیل ان السبب انما یجعل مسببه اولی
اذا کان السبب واقعا اذ لو اقتضی ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولویة
المسبب لکان کل واحد من طرفی الممکن اولی فی زمان واحد اذ لا بد من احتیاجهما
الی سبب وذلک محال وحینئذ نقول جاز ان لا یقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا
یصیر المرجوح اولی فلا یزول الاولویة المستندة الی الذات لا یقال یکفی امکان وقوع
السبب فانه یستلزم امکان زوالها بالذات وهو مح لانا نمنع امکان سبب الممکن فانه
کما جاز ان یکون علة الممکن واجبة بالذات کالعلة الاولی والموجودات الممکنة المستندة
الیها جاز ان یکون علة الممکن ممتنعة بالذات کعدم العلة الاولی وعدم معلولها فان عدم
العلة علة لعدم المعلول کما مر واجیب بان الطرف المرجوح اذا کان ممکنا کان له سبب
قطعا سواء کان ممکنا او ممتنعا متوقف اولویة الطرف الراجح علی عدم ذلک السبب فلا
یکون مستندة الی الذات وحدها والمعتذر خلافه اقول الانصاف بان هذا الجواب فی
التحقیق تسلیم للاعتراض وتغییر للدلیل فالاولی ان یجاب بان الطرف المرجوح لما کان جاز
الوقوع بالنظر الی ذات الممکن کان سببه ایضا وان کان ممتنعا فی حد ذاته جائز الوقوع
بالنظر الی ذات الممکن اذ لو اقتضی ذات الممکن عدم سبب الطرف المرجوح لکان مقتضیا
لعدم الطرف المرجوح فلم یکن ممکنا ما فرضناه ممکنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح
بالنظر الی ذات الممکن جاز رجحانه علی الطرف الراجح اعنی مرجوحیة الطرف الاولی فیجوز
ان یزول ما کان مقتضیا لذات الممکن هف قیل ولو سلم انه یجوز رجحان احد طرفیه علی الآخر
لذاته لا الی حد الوجوب لکن ذلک الرجحان لا یکفی فی وقوع ذلک الطرف اذ لو کفی
فلا یخ من ان یمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع یلزم خلاف المفروض وان

لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وسواء امر خارج عن ذات
الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الآخر لذاته فرضا يحتاج الى امر خارج عن ذاته
فلا يكون ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان
وجوبا لا رجحانا ما غير منه الله وان لم يجب بل امكن فرضا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه
اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح
وان احتيج في وقوعه الى امر آخر لم يوجد في الزمان الآخر لم يمكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه
كذلك هف واذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا تكفي في وقوعه فلا فرض ثبوت تلك
الاولوية ولا بينا منها اذ المقصود من بيانها دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية
الناشية من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد
حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن
الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف
الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى
موثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم لان عدم
المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا
مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز
ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود انما المحال
ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا تكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل
ما لم يجب لم يقع لان فرضنا لا تحصل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية
لا تحيل وقوع الطرف المرجوح محالا لما مر آنفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن
اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية
الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد
تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد
في الزمان الآخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وحينئذ ثبت ما ادعينا

من انه لا تكفي الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى وننقل الكلام
الى تلك الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب وجوب
سابق لانه وجب اولا من علته ثم وقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف
المهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا
وجد الممكن او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق
والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن
معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما لا محيص عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل
قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول واراد بالوجوب هنا ما هو اعم من وجوب الوجود
ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لمهية
الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب المهية او يمتنع فيلزم الانقلاب وذلك
العقليات يعني الوجوب اللاحق في الممكنات اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا
ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبعه امكانه فاندفع ما قيل من
ان الواجب لذاته حينئذ موجود معلول ولا يخفى عن الوجوب اللاحق فههنا وجوب
لاحق مع انه مقارنه جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا
اعم كما ذكرنا آنفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس وجوب
العقليات تلازم للمهية تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان
الوجوب تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه وكالاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي
والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بحق بعض الاسباب والشرائط و
ارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على
حصول الكثير مما لا بد منه او العلل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد
العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد
الطفل لها ويعدم بعد الوجود اما لحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع
ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات

اراد بها المثل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون
الا لما له مادة فكل مادي مركب لكن المص مبطله وهو غير الامكان الذاتي لانه قابل
للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لمهية الممكن لما مر من انه
يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي لانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي
للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة
بخلاف الامكان الذاتي فانه يتقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر محقق في الاعيان لانه
كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه
كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى تاثير
الموثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما
بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره فقديم والا فحادث القدم و
الحدوث صفتان للوجود واما المهية فانما يوصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما و
قد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم
كل من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم
عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند
الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان
وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث
فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير
اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم
فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم
بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني
من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس
فان الاب متيقنا الى ابنه فرد من افراد القدم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث
الاضافي مع انه حادث زماني فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه

مسئلة في تقسيم الوجود الى الحادث والقديم

الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك انما يصدق
اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهناك امران احدهما الاب منسوبا الى ما بعده وهو فرد
من افراد الحادث الاضافي وليس من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب
من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب المأخوذ بتلك الحيثية
هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو
مسبوق بالغير ولا عكس والسبق ومقابلاه يعني التأخر والمعية اما بالعلية وهو سبق
الفاعل المستقل بالتاثير وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه لشرائط التاثير وارتفاع
موانعه او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت فاعلية او غيرها واما
العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت
هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره و لا
تصور مانع او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية
مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت
العلة التامة هي الفاعلية مع المادة والصورة سواء كان هناك علة غائية كما في المركب
الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها
لان مجموع الاجزاء المادة والصورة عين المهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم
عليها مع انضمام امر آخر اليه وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة
ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية ويدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا
كان وجود هذا عن آخر فان ما وجد الغير عنه هو العلة الفاعلة وفي مثاله حركة اليد وحركة
المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات
وعلى المفتاح وغيرها وح لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتأخر بالطبع انتهى كلامه فحينئذ تقدم العلة
الفاعلية وان لم يكن مستقلة تقدم بالعلة وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة
تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه
موافق لكلام المص في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك

هو الذي باعتباره يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية
وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس
الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية
في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا
لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس
فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه
وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر تقول معناه اذا
كان وجود هذا صادرا عن آخر وانما يصدر وجود امر عن آخر اذا كان مستجمعا للشرائط التام
وارتفاع الموانع ويمكن ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد
منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية و
التقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على
المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات
والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء
الشيء معيبا الى كله وقال لا يعقل ذات الانسان الا وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد
ولا تتم لذات الابتداء انها سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته و
حقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها
وكانه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان
وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد كسبق موسى على عيسى
عليهما السلام او بالرتبة وهو ما يكون الترتب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه اما حسية
كما بين الامام والماموم او العقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المرتبة على سبيل
التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما
تجعلات مبدا فقد بعدا من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد
يبتدا من الباب فينعكس الحال وعلى هذا قياس حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر
العباس

مبدا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدا فبالعكس او بالشرف وهو
ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات ابت الحكماء
قسما آخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس
على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا
يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما تجب الهيئة ولا تجب
بينهما ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون لاجزائه الامعروضية وما تقال من ان
السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان
مما يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة فان سبق
العلة غير الفاعل المستقل بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعهما
مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة بالفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس
بين اجزاء الزمان ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان وقيس
واجب بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدا
من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدا من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية
كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك اقول السبق
بالرتبة على ما هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض مبدا واما ان
السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون غيرها
مغارقا لا يقال السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه سبق زماني لانا نقول له ان عقل السبق
الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا
زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو ولكن سبق زمان وجود
زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة وذهب الحكماء الى انه عائد الى السبق الزماني فانه
كما هو عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى
ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض
لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاحوال

وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير السابق فيها متاخرا او هو هو بعينه بخلاف
السبق بالعلية والسبق بالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان ويحفظ الاضافة بين
المضافين في انواعه اي انواع التشكيك وهو ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية
والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق آخر موصوفا باحد
انواع التشكيك كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من السبق الآخر
كان المتاخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني كان
المتاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من المتاخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية
فالاضافة بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة
محفوظة بين مضايفيهما اعني المتاخرين وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق على اقسامه مع
جنسيته لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه
والتقدم ذاتي بعارض زماني او مكاني او غيرهما يعني اذا نظر الى الماهية من حيث هي هي لم يكن
متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في
التقدم بالزمان او مكان كما في التقدم المكاني او غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف او
حاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع هذا الكلام ظاهر وانما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم
بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر آخر والقدم
والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقدم انهما قد يؤخذان حقيقيين وقد يؤخذان اضافيين
وقدم ايضا ان الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والآخر زمانيا وقد يتوهم
ان الزمان معتبر في مفهومي الزماني كما انه معتبر في مفهومي الاضافي منهما على ما مر من تفسيره فاراد
ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان
المص ذكر لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني حقيقة لغوية لان اهل
اللغة لا يفهمون منها الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل
الكلام والاقرب يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء
مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في

جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو عنهما وعلى التقديرين
يلزم ان يكون للزمان زمان آخر وهكذا ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم
والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو عنهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو ان
لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وحينئذ جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى
مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر حينئذ في مفهوم القدم سلوبا لا ايجابا
والمراد ان اعتباره ايجابا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتي حق قد مر ان الحدوث
الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود
علته فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن
لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع
حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير
واما ارتفاع حاله بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن
وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية ما
ذكروه في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس و
لا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك
انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع
ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات
هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من
الطرفين والقدم والحدوث باعتبار ان عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم
وجود الصفة قبل موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة
لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف
واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ننقل الكلام الى
قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين اما القدم و
الحدوث الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان

الذاتية الاولية للزمان وعروضهما لغيره بواسطة فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات
ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه
ان يقال لما ذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية
ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال
لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم
وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لما ذا قلت انه متقدم عليه وفيه بحث اما اولا فلان
معنى السبق الزماني لو كان ما ذكروا من عدم اجتماع السابق مع المسبوق لوجب ان يكون سبق العلة
المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا تجامع القبل معها البعد واما ثانيا
فلان انقطاع السوال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في
مفهوم لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لما ذا قلت امس
متقدم على اليوم كان كما لو قيل لما ذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا
مما يعد سخفا وكما ان انقطاع السوال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت
في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السوال عند ما
ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات
لا في الثبوت وذلك هو المط كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء
والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا ان تقدم الزمان يستلزم
تقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم
وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على
وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان
والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود
او لا يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتب اولا
والاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج او لا والثاني التقدم بالشرف
والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة للمحتاج او لا والاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع
ناهم

اوز

أقول

سخفا

اقول يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع والاولى
ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع
وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما
ترتب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه
مضايف للسبق فاذا اعرض سبق بمعنى من تلك المعاني لشيء بالقياس الى آخر عرض للآخر
تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية سواء
كانت عقلية كنوعين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم و
الخصوص او حسية كماموميين متحاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع
العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشيء واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء او العارضة
لمعلولي علة واحدة ناقصة كاثنين من المشروط بشرط واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة
الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع
توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة
مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلفت اثنان على راي الحكماء ولا في المعية الزمانية على راي
المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية
عبارة عن سلب التقدم والتاخر في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتاخر وما قيل المعية في
القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اصلا لان المتكلمين لا يحصرون السبق
الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم
من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقوليته بالتشكيك اختلفوا
في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او الاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك
وهذا هو الحق عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل
التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة
الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فما يتفرع عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل
وسماعي السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف و

المسئلة ٣٤ في مقول بالتش

الحدوث الذاتي موجود الكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفية بسابقة ذاتا وهكذا
نقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان
القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم
المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون العدم جزءا منه لا يكون موجودا ولما استشعر
ان للسائل ان يقول ان النقض انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم او الحدوث لا من
كونهما موجودين فان لزوم النقض بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف
شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم
اما عدم ذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول لو اتصف شيء
بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يجدي المناقشة بان
القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية
وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا وما
كان لا مسبوقية به ليس قديما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم
والحادث لا وجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية
هذا المعنى بالقدم او الحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم النقض اذ لنا ان نقول
لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف واتصف القدم بهذا
المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم
ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر النقض في عدم مسبوقية الاتصاف
بعدمه سواء سمي قديما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب المص بانهما ينقطعان اي
ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما
اعتبرهما العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع
الاعتبار وصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون
مسبوقا او لا يكون دائر بين النفي والاثبات وكذا الصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب
الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب

بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون
واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات
والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير و
يستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا زائدا
وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم سلبية استغنائية كل منها يستلزم
امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة
بحسب الذهن والا لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب الخارج
جزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي
الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن او لا وهو
الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى
جزء الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان
يكون حكم العقل بالتركب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان
متغايرتان يطابقان ذلك البسيط وانه قبيح فان مطابقة احدى المتغايرين له ينافي مطابقة
الاخرى له بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه حتى
مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني
فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر وانا نجد تمسك بكونه محالا من
بديهة وتمسك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية
مخالفة للصور الخيالية ينزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض
للنفس وشروط مختلفة بعضي تلك الاستعدادات من مشاهدة جزئيات اقل
او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم يستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة
لشخص بخصوصه واخرى يطابقه ذهني نوعه واخرى يطابقه في جنسه لا يقال ان واجب
الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية
لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا

الوجود المطلق وكلامنا في وجوده الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا
وراء الوجود المطلق وحصة ثم على انه ليس من المعقولات الثانية لا يقال مدعاه ان وجوده
ليس صفة موجودة زائدة على ذاته فتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا هو
عين ذاته مع انه مقصودهم الاصلي لجواز ان يكون صدق المدعى باعتبار الوجود عنا له حقيقة
مع عدم زيادته وايضا فاعتبار الوجود والماهية التي يتوهم بها تحقق وجوبه ولا يقتضي امكانه
كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام به الوجود من غير
احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به
الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى
الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب
وقد يلخص بحث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده تعالى زائدا على ذاته
فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود
لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود وساق الكلام الى آخر الدليل ولقوة هذا الدليل و
ضعف الاجوبة على ما سيجيء قال بعض متأخري المتكلمين ومنهم المص الى مذهبهم واقول ان
المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك
الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن هناك بد من علة تجعل
ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف
به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ان لا يتصف به احتاج
الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة
هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها
لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ذات الواجب تعالى
لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود
فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان
فاي حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده معناه ان ذاته

واذا لم يكن يشاركه غيره في ماهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي
فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس ينحصر في نوعه بحسب الخارج وان
كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان
يكون مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه
لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع نوعا
واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة
متحصلة وهذا ضروري وكذا ان كان المحل هو الواجب لانه لا يستغني عن الحال لكون
هو الموضوع والشيء الآخر هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غاية الامر ان يحصل
منهما حقيقة اعتبارية وان حل كل منهما في الآخر او كان الحال هو الواجب لزم امكان الواجب
لان الحال مفتقر الى المحل وكل مفتقر الى الغير ممكن واعترض بان كون الحال عرضا والمركب
اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب
مع غيره جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور
المنوعة للمواليد الثلثة ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث
ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن
موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة تفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى
الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود
ضرورة تقدم العلة على معلولها في ماهية الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما غير هذا الوجود
فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم
التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في
وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا
كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد قيام
مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر مما له عين
خارجية والوجود من المعقولات الثانية كالعدم وسيأتي ايضا لا يقال ذلك هو

بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا لان هناك اقتضاء او تاثيرا او عروض بوجوه الاول
ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني
ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما
ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب
والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد الواجب
لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض
فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه حينئذ يحتاج الواجب الى عدم
علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف او يحتاج الواجب الى عدم غيره لان
علة عروض الوجود هو الواجب الثالث ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فان كان
هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو محال لاستلزامه ان
يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب
المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان هو الوجود بشرط التجرد
لزم تركب المبدأ لجواز كون كل وجود مبدأ للكل وجوده الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية
ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية
الرابع ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به التشارك غير
ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في (اعني الوجود المطلق)
الاعيان لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون
مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح للواجب او
شرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير
الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فهو ضرورة انه لا تحقق للوجود بدون الكون
وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع
تركب الواجب او خارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب
والجواب عن هذه الوجوه كلها انها لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب و

انما

انما النزاع في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام (الوجود المطلق به)
لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة لا على ان ذات الواجب ليس وجودا
خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعي عينه ذات الواجب والوجود المعلوم
هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اي فليس بمعلوم كما ان
ذاته ليس بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود
المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا
اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب
فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب
هو الوجود المطلق وكذا نقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات
فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان المبدأ مطلق الوجود
وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع
فيه وكذا نقول ذات الباري تعالى نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان و
لا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمص اجاب
عن الوجه الاول واكتفى به ليقاس به الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية (علته)
لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل
يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا ابتنى كثيرا من القواعد كما سياتي فالوجود
ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض
شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود
على افراده صدق عرضي وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف وتفرد
اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقائق
في اختلاف جزئياته في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه
يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخارجية متخالفة
بالحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك

الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع ان الوجوب الذاتي اضافة
تقتضي في الواجب طرفين احدهما المهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء المهية للوجود
فيكون وجوده زائدا على مهيته والجواب عنه تمام مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة (قده)
متقدمة على معلولها اما ان هذا التقدم بالوجود فلم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود
هو المهية من حيث هي هي متقدمة لا بالوجود كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة
اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون مهية الممكن قابلة لوجودها والا لتقدمت عليه
بالوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول الى آخر ما ذكرتم بعينه ورده المص بان الكلام فيما يكون
مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتاثير المهية من حيث هي
في الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ للوجود و
مفيدا له والنقض بالقابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود يستفيده فلا بد ان يلحظه العقل
خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا
يلزم اجتماع النقيضين بخلاف معطي الوجود قيل لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود (المشائيين)
فانه لا معنى للافادة هناك سوى ان المهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود
ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل
حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير واجيب بان التاثير والايجاد متفرع على
وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تاثير المهية بلا اعتبار
وجودها لا في وجودها ولا في وجود غيرها واجاب المص عن النقض في شرح الاشارات
بان كلام الناقض مبني على تصوره ان للمهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود
يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان
تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج
وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار
الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم
بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا

اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية انما تكون
قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في
العقل فقط الى هنا كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا تكون الصفة
ايضا امرا عقليا فلو فرض المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما
يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فالفرق تحكم ووجهه صاحب المحاكمات
بان حاصل الجواب انه ان اريد بقولكم المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها
ليست متقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان المهية تتحقق في العقل اولا ثم يعتبر
الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما تكون قابلة
للمهية في الخارج لو كان للمهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض و
هو ممنوع وقال هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام اقول غير موجه لانه ان للناقض ان يقول (الزام)
لما كانت قابلية المهية للوجود وانضمامه بحسب العقل وكفى ذلك في تقدم العلة القابلية
تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل وليكف في تقدم العلة
الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما
ان مهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في
ذلك بين الوجود وسائر الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا يقال كلامنا
في مهية واجب الوجود فنقول حينئذ لو كان مهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي
للزم ان يكون الوجود العقلي لمهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون
عاقل قبل واجب الوجود وهو محال لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي (لا في الوجود)
ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم
الوجود العقلي لمهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي
لمهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم
ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد استدل
بوجوه أخر منها انه لو زاد وجود الواجب على مهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا

(اما اولا فلانه يكفي قوله ولا يمكن الا ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا لا دخل له في الجواب واما ثانيا فـ)

له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود ولكونه موصوفا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون
غير ذات الواجب فاعلا لوجوده والثاني بطل لما سبق من بيان استحالة ذلك الواجب بانا
لا نسلم استحالة كون الشئ قابلا وفاعلا وسبق الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب
لاحتاج الى المهية احتياج العارض للمعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جايز الزوال
نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هذا خلف والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج
الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب مهية ووجود فان الواجب هو
المجموع لزم تركبه وكونه بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في تحققها الى
الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى المهية فان قيل الوجود الخاص انما يحتاج الى الوجود المطلق
ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص عينه تحقق العام وليس هناك
تحققان احدهما للخاص والآخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الآخر اقول نمنع احتياج المهية في
تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان
يكون ذات الواجب تعالى غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج الى الوجود
في التحقق وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن اقول هذا الوجه لتلخيص واحضار للوجه
السابق كان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه
من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا اصلا قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له
الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي
هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا نعني بالممكن الا ما يحتاج في كونه
موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شئ من الممكن بواجب فلا شئ من المفهومات
المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين
الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب وتطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على
توهم ان الوجود امر به يكون الشئ موجودا او يصير محققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس
التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود والتحقق وكون الشئ موجودا وكون الشئ محققا الفاظ
والمعنى واحد واذا انتفى توهم ما ذكروه لم يدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات

كان مع

فهو

الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض بالمواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد
فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا
الى غيره وهذا يستلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان
التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه
لزم كون ذات الباري نفس العدم والا لزم تركبه مع لزوم كونه معدوما على التقديرين ولو
امكن التفصي عن هذا بان ذات الباري تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود
الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري
عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم
كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما
متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وبمثل هذا يتبين لزوم كون ذات الواجب عين
الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا فان نوقش بان ليس هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب
في تجرده او ايجاده الى غيره فانه ليس بمحال قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره
والا لم يكن واجبا لذاته هذا اكتفاء في النقض ولزوم التخلف والوجود الخارجي من المحمولات
العقلية اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية
فذلك لامتناع حصوله فيه اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون المهية
موجودة قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس موجودا في الخارج والا لكان
له وجود آخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية وعارض للمهية عند وجودها
في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المص والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين
ذاته محال لا يكاد يصح فانهم لما قالوا لو كان في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية
ولما قالوا لو كان موجودا في الخارج لوجود هو عينه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا
لكان له وجود آخر لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو
فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فسقط عنهم ما عدا لهم

البرد واحد من السلوب والاضافات

صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج
او حكم بانه يستغني عن المحل او ليس يستغني عن المحل كان ذلك حكما على ما يصدق عليه من الافراد
ولا خلاف ولا اشتباه في انه لا شئ من المفهومات الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج
الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك واما
لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق
ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما
لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين
بكون الوجود زائدا على المهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم
يقم بها لم يكن تلك المهيات موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون المهية موجودة
قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم التسلسل
او كان قيامه بالمهيات قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية
ففيه تامل وكذا اي قوله وكذا العدم وجهاتها اعني الوجوب والامكان والامتناع من
المعقولات الثانية لان عوارض المهية على ثلثة اقسام منها ما يكون عارضا لنفس المهية
في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى
الاربعة ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار
ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الذهني وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في
الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى معقولات اول والمهية الكلية والجوهرية والذاتية و
الوصفية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للمهيات عند
وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى امور اخر حكم على تلك المفهومات
المعقولة له بانه تمام مهية تلك الامور او جزؤها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذاك بل خارج
عن مهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل يلاحظ
اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم يقيسه الى عمرو وزيد وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل
كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عارضة

عرضت لمعقول آخر هو مفهوم الحيوان فهو من المعقولات الثانية ولا كذلك الوجود الخارجي بالنسبة
الى المهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للمهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للمهية الموجودة
في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو المهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل
الا عارضا لمعقول آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما
رأوا ان اتصاف المهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان
اتصافها به ذهني وان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام
المص على ما نقلناه من شرحه للاشارات فلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو المهية
المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف المهية بالوجود
بحسب نفس الامر على ما سبق في تحقيق لبيل الحكماء والموصوف بالوجود هو المهية من حيث هي
لا المهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه انكشف لك حقيقة الامر في كون
العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية وللعقل
ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شئ وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا
ليس بموجود واذ لا يرى ان له ان يحكم عليهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في
التحقق اما في نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما بغيرهما بان يتصف بهما كليهما او لا يتصف
شئ منهما اصلا فالحكم بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما
لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم عليه و
لا استحالة فيه اي لا استحالة في تصور النقيضين اذ اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس
بجمع بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا نقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية
لا يلزم ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل صورة احد النقيضين في العقل
ولا هو هما في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما فعلى القاعدة السابقة وهي ان للعقل ان
يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض نبه بهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد جمعهما
فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا فيه فليستا بمتقابلتين بهذا واجيب بان اعتبار العقل لهما
عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت لا يقال

المسئلة ٣٢ في تصور العدم

وبحل واحد

ان العقل لا يحتاج في الحكم على الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل
لا منه هناك فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكره على تقدير صحته انما هو في الصور الثابتة وليس فيها
ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض من ثبوت صورة احد
النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع
صورة احد النقيضين مع عين الآخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل
ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت
الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك
في ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها
اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمصنف وغيره ممن يقول بان الموجود
في الذهن هو الصورة التي تغاير ذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب
والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس
الامر ان كان النقيضان متحدين او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كانا من القضايا
ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف
شيء بكلا النقيضين وكذلك للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل
عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل
لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض
العقل ومحض الاعتبار وعدم العدم اي عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من
الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يتمثل المعدوم المطلق في الذهن ويرفعه اي يلاحظ عنوان المعدوم
وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا بعنوان المعدومية ثابت في الذهن بالوجود
بحسب نفس الامر فيتم للثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه
معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد تقدم ان هذا ليس بجمع للنقيضين وصح الحكم عليه من
حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا
كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك

لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق
الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا
قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا
جمع النقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار
آخر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت و
لا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث
هو متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض يعني
ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم
عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت واللازم التناقض لاتحاد الجهة في
العبارتين واحد ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقسم العقل الموجود
الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما
ليس بثابت في الذهن وهو يقتضي ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه
لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله و
لهذا يقسم الموجود ولهذا يقسم الموجود وحينئذ يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن
ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر يستدعي ان
يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت
وما ليس بثابت لاستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك
اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر لا يستدعي الهوية لكل من
المتمايزين فان العقل يحكم بالامتياز بين ما له هوية في العقل وما ليس له هوية عقلية وليس لما لا
هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما ليس بثابت هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت
يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار آخر فكذلك يمكن
ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار آخر ولا محذور في ذلك واذا
حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية

صحته

كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين
في الخارج يتحقق هناك نسبة خارجية بينهما فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة
الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان تكون الخارج
ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب
في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري
او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم على الامور العقلية بالامور الخارجية
فذلك ممتنع صحة وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا
ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر والا
فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية
مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية
على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب
ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون
طرفاه موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة
بالعمى لا تتصف بها زيد الا في الخارج فقط وهذا اما قال من ان الموجودات الخارجية قد تتصف
في الخارج بالامور العدمية وان اتصاف مبدء المحمول في الخارج لا يستلزم اتصاف الحمل الخارجي
وان صدق شيء على آخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان ما لا يوجد في
الخارج لا ينتسب اليه شيء في الخارج اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء فيه قطعا وقد لا
يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح وهو لم يكن للانسان
وجود في الخارج وقولنا الامكان اعتباري ولا يتصور في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج
اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان ينتسب اليه شيء واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه
موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان مطابقته للخارج وعدم
مطابقته له لا يكون معيارا لصحته وفساده فلا بد من امر آخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال
ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه

موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من
قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك
المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في
الاذهان لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع
فلو كان صحة الحكم لمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته
لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا وايضا قد تختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء
يعتقدون قدم العالم والمتكلمين حدوثه فبايهما يعتبر المطابقة اقول ههنا اشكال قوي قد اشير
اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية
لان ما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق
يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما ذكره المص ان المعتبر في صحة الحكم
مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم
ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن
فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين
في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان قيل المراد
بنفس الامر هو ما في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى
الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة
مطابقة لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكر لوجه بطلانه فلا نعيده على ان هذه
العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة
الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات في جوهر
مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في
الاحكام الكاذبة بعد ارتسامها فيه ايضا وحينئذ فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا لكان بعض
الامور لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر
هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال واعترض

ايضا بانه سقدرحينئذ وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشي لما لا تحقق له معه وكذا وصف العلم بالاثبات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل والجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال الا لا تكون بكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما تكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بالتناقض بينهما كما في سائر المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه هف واجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج اقول فيه نظر اما اولا فلان ن
حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على شيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده و
اما ثانيا فلانه بعد ما بين انه يجوز ان يكون امرا ذا هوية باعتبار ويلا هوية باعتبار كانه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه ورود واما ثالثا فلان التمايز بين
هما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه واللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج و لا محذور فيه لا ان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو ممنوع فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول وقد سبق منه اشارة الى هذا المبحث

[... ٣٨ في كيفية حمل الوجود و] [... العدم على المهيات]

ن

في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره ههنا لبني عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتها ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون ههنا حمل حقيقة ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما يصدق هي عليه وقد يعتبر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات
الخارجية اذ لا اتحاد ههنا في الوجود بل ربما موجبة لا وجود لها ههنا في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا تتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الذاتيات على المهيات المركبة منها وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا يعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه و ح يكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه وحينئذ يكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع و

الخارجي ح

الانسان ح

لا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القيام في القيام لو استدعاه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان يقال ان طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالآخر اذ مع التغاير لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة فكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر مثل قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بينه وبين السواد مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به والا احتمع المثلان عند قيامه به ح يلزم قيام شيء بما ليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالآخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا تصور قيام بين الكل والجزء وكذلك لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة فكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر فلا نم وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالآخر فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم القيام في القيام ليلزم اتصاف شيء بما ليس متصفا به قوله فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم قيل بيانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشي بنفسه و اقول فيه اعتراض لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيت من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي حمل الوجود على المهية تقريره ان يقال اثبات الوجود للمهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا لا يكون ثابتا للمهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للمهية الموجودة فاثبات الوجود للمهية يستدعي وجود المهية قبل وجود

نظر

والوجود ح

وذلك

وذلك ح لا اقتضاء ان يكون المهية موجودة بوجودين او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نم ان سلب الوجود عن مهية لا يمكن ما لم تتميز تلك المهية عما سواها من المهيات والا لم يحسن تلك المهية من بين المهيات بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود الوجود وسلب الوجود عن المهية نفي المهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان ههنا امر اتصف بنفي المهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس شرطا لسلب الوجود اي انتفائه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود ولا محذور فان الوجود لم يسلب عن المهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما سلب عن المهية من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان تتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا المهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا المهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا المهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العالية ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني عن مهية من المهيات مطابقا للواقع فلا رد هذا السئوال ههنا ولا يحتاج الى دفعه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما عارضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل فلا ان على افراد وسما بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية من عكسهما وليت الموصوفية سوى والاخص قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة نقلناه من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن صدق هو على ما من الافراد وكون موجودا كالانسان الصادق على الفرس واللاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجود بالذات واللاانسان واللاعمى موجود بالعرض بمعنى ان ما صدق هما عليه موجود ولا وجود

[... المسئلة ٣٩ في] [... الى ما بالذات و]

في الكتابة والعبارة فيجري الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان
ويقال للموجود في الاعيان وللموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في
العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود
من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال
على الذات زيد ثم اسند الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء
ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان قيل ما سماه موجودا بالعرض
لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة او الكتابة مجازا دون
الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن ودونها لانا نقول كلها موجود في الذهن ووجودها
الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل
وجود حقيقي ذاتي واجيب بان مفهوم اللاانسان لا يحمل مواطاة على موجود عيني كالفرس
مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض
واما الموجود في العبارة والكتابة فلا نعني به لفظ الفرس او نقشه في الكتابة لانهما من الموجودات
العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار
ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال
عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان
الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجود ابعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا
عليه موجودا فسمى احدهما موجودا بالعرض والآخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما
المعدوم لا يعاد اختلفوا في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين
الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
الى امتناعها واختاره المصنف وهو لا وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون
اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجساد بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع
ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم عليه السلام واستدلوا
بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة

اعادة المعدوم

المعدوم يصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ولسائر الكلام الى آخره فلا
الحكم بصحة العود ولكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم على المعدوم بخلاف الحكم
بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة
لا تقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار
في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فلغيره يصح على ان السلب
يشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي
عليه ايضا وتمت المعارضة والالم يتم دليلك هذا الثاني النقض وهو ان يقال ما ذكرتم
من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح اصلا الحكم
العقلي على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج
احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان
يتعلم واجتماع النقيضين ممتنع وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى
المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه والثالث المنع
وهو ان يقال لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم يصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل
على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له يتصور بها الحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه
بباشر الفاعل من غير ان يتصوره متصور او يحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فقوله لكن المعدوم
ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فممنوع وان
اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك انضمام عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم
في الخارج فلا يتم الحجة عليهم واما عندنا فمسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة
العقلية لا تتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية
الخارجية اقول اما ان يريد انه ليس له في زمان من الازمنة هوية خارجية على معنى دوام
السلب فذلك انضمام لان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية واما ان يريد
انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما حالا وآما فذلك مسلم لكن حينئذ نمنع قوله فيمتنع
الاشارة العقلية اليه الا ان يريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما و

ذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد في زمان
وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ
المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل شيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا يتخلل
العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر
ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم
بين زماني وجوده بعينه وايضا لا يجوز التغير في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم
هذا الدليل يدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء
ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين
المبتدأ او صدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه
اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا
الوقت غير الموجود بقيد كونه في زمان آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث
انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ
والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدأ من حيث كونه معادا او معادا من حيث كونه مبتدأ
والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين من حيث صدق على شيء واحد
في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة
كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت
المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والالم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية
بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما
ذكرنا ويتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلاثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلث ويجاب
عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة
بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اقول وايضا فانه انما يستقيم لو لم يكن بعد مقتضى
لا يجتمعان في الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان

سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ والمعاد بحسب العوارض المشخصة و
ان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة
جميع العوارض وايضا اقول يمكن توجيه بما يندفع معه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان
بعينه لكان المبتدأ متقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم
والمتأخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان
ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتأخر بحسب الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء
الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم
بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب
عن الجميع انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه
الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة
وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه
في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع
هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان
الوقت من المشخصات فقال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير
من كان باحثك وانت ايضا غير من كان باحثي فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف
بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولئن سلم فلا نسلم ان ما وجد في
الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت معادا ايضا ولم يكن هو
بحدوث آخر وهذا انما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع
في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان عند
القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل بانقطاع
الاعتبار ووجه آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدأ في
وقت اعادته فانه لو جاز ان يوجد فرد من افراد ماهيته النوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص
يختلف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد والمبتدأ المثل

على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما شاركه في ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من قوله فان
الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف وجود المثل بهذا المعنى
محال اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون
الامتياز بعوارض فان المعاد لما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدأ لما لا يكون كذلك لا يقال هذا
اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة فيتم علم انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا مبتدأ الا انا
نقول لكنه لا يتميز بينهما عند العقل او ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على
انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما شاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ممنوع لجواز
الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم
وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتدا
بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لوازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب
الازمنة فهو لامر منفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المص
بقوله والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هو الماهية الموصوفة
بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونه قد طرا عليها العدم امر لازم للماهية الموصوفة بطريان
العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي
امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قبل لا نم ان الماهية
الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم
واجبة الوجود ممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بهذا الوصف بالعدم بعد الوجود ايضا ممتنعة الوجود واجبة العدم
اقول فيه نظر لان جواب المص في التحقيق منع وسنده ذ حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود
لماهية المعدوم او لامر لازم لها لامتنع وجودها ابتداء فقوله لان مقتضى ذات الشيء او لازمه
لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع وصفا لماهية
المعدومة الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرا عليها العدم ويتخلف الامتناع
عن الوجود ابتداء بانتفاء المقتضي لعدم طريان العدم وكلام هذا القائل ان كان منعا للسند
كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكر لا يفيد الابطال لانه قياس

فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد
المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فه
تحرير سلطان محمد فسم كر

غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يسند المنع بان ماهية المعدوم
من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم
اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع
الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته فلا يمتنع وجوده مطلقا قال
صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته و
ذاته بل بحسب اضافته الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن يتلازم الوجودان
اي المبتدأ والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتواحدة في الماهية يجب اشتراكها
في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء
وممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود المطلق
مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود
الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لزم جاز الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود
في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق والمغاير واجبا وفي تجويز
هذا الانقلاب من هذا الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي مخالفة لبديهة العقل
الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده
في زمان آخر واعتبار للحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان يكون
ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة
لها الى صانع يحدثها انتهى كلامه اقول الحق ان هذا الكلام من آخره حق وصواب لكن
لا اثر له في دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب
عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضاء الذات العدم مطلقا
والامكان عن لا اقتضائها لهما مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات
الثلثة فلا يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان آخر وبالعكس و
ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر وبالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف

المطلق ح

ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يعتبر مقيدا بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب
الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا
الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب
عن كونه واجبا ولا يسلب عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضاءه الوجود
المطلق باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل وانقلاب وكذلك العدم بعد الوجود بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي
ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاءه للعدم المطلق باق بحاله وعلى هذا القياس
اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن
بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد واضافا بهم قالوا ازلية الامكان
غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت اذ لا
كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق
بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة
كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم
ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا و لا
يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء
من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه
وهذا الكلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا
لم يكن بمعنى في ذاته ممتنعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا
مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في
شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل مجتمعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها
معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان
مستلزمة لامكان الازلية اقول ممنوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع واذا تمهد
هذا فنقول مقصود المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود

ن

مطلقا

مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد
ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي كما في اخواته ونظائره على ما تقدم فنقول هذا القائل وبجوزنا كون الشيء الواحد
الخ لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود
امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب
ان يقتضي الوجود المبتدأ ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا
وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لا يقتضي خلاف ذلك ولا يلزم ايضا من كلام
خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين المبتدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى
امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما اعني الوجود المعاد
ولا يقتضي عدم الاتصاف باحدهما بالآخر ولا ينافي هذا ان لا يقتضي احد الوجودين
لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الآخر واقول لا يتم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم
اذ الحصر وجوده اما ان يعود اما الى قولنا ان ذاتا من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها
المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود
يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع
فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود
لكان هذا الامتناع ناشئا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم
لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف ماهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا
لم يتصف ماهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما
في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع و
على الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم
المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشئا من احد هذين الوصفين
اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيتها بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا
لم يخرج ماهية من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افاد

بجوزان صه

والالم يتصف ماهية با

زيادة الاستعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل على اكتساب ملكة الاتصاف بالشيء بعد ما صار قابليتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل اهون وان لم يكن هذا زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعها في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا تمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المطلوب وجه آخر ان هذا وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورة وردت على الموجود من حيث هو قابل للعدم وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا تتقيد بشيء من القيود والمعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يوجد مطلقا قابلا لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود والحكم على المهية لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على مهية من المهيات بامكان الوجود لان كل مهية اما موجود فلا تقبل العدم واما معدوم فلا تقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو المهية من حيث هي لا المهية باعتبار الوجود ولا المهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعرض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار وذاته اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن مهية الممكن وهو ممتنع لان الامكان من لوازم مهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك بوجوب الوجوب وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات والازم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكثر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل يترتب تسلسلها بحسب ما اعتبره العقل فينقطع بانقطاع سلسلتها

المسئلة ٤١ في قسمة الموجود الى الواجب والممكن

المسئلة ٤٢ في الجهة الامكان

ولا باعتبار

السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة وهي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما يرتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يمكن من اجراء الاحكام عليها وتكون المرآة حينئذ ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور ولتوجهه اليها ليس للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة بصفاء جوهرها وصقالة وجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما لاحظ المرآة قصدا او توجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان وحقيقته من حيث انه حالة بين المهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال المهية والوجود كانه آلة للعقل في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ربط بينهما اعني المهية والوجود فهو متوجه اليها قصدا او الى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتها ملحوظا بالذات مقصودا في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا تسلسل لما عرفت من ان العقل لا يقدر ح على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظه مع ايضا المهية وعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا الوجه ايضا على وجه يكون آلة لملاحظة حال المهية والامكان لا بمعنى اعتبار وجوب آخر من الوجوب والمهية فلا يفضي الى التسلسل اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه مع ايضا المهية وعقل نسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر من هذا الوجوب والمهية فاعتبار الوجوب الآخر موقوف على تلك ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى الذي حققناه يعتبر حال التسلسل في سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وهذا الاعتبار يعرف حال

لا يفضي الى ذر

من حيث انه مفهوم من المفهومات

لزمه

التسلسل

اللازم والملزوم فانه يلاحظهما العقل باعتبار ملاحظتها الثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات الاعتبارية فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وعقل نسبة بينهما اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر متوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الآخر وانقطعت السلسلة بانقطاع الاعتبار فقيل لو كان اللزوم بين الملزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فجوزنا ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك واذا امكن انفكاك اللازم عن المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار لعقل ولا ذهن ولا ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقة واجيب عن الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا متحققا موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدأ المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا ترى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة معها وعن الثاني بان الضروري هناك ليس ان اللازم من الامر موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما لازما للآخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر لما سبق واعلم ان هذا السؤال والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلا لو كان وجوب الاتصاف لمهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فجوز ان لا يتصف مهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم فجوزنا لا نعوم وجوب اتصاف مهية الممكن

احدهما

اللزوم

على شيء في نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية

وجوب اتصاف الماهية الممكنة بالامكان

بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن ويجاب بانا لا نم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك ان لو لم تكن مهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الاتصاف ليس موجودا من الموجودات في نفس الامر بل كون مهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وان كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا فيه فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يثبت فيه ثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فاذا لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن في نفس الامر لازما والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدأ المحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم تقتض ثبوت مبدأ المحمول وتحققه بحسب نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع مراتب اللزوم الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في اللزومات

المتحققة في نفس الامر لا في الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار رد حكم الذهن على الممكن بالامكان
بحث ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن الاستدلال من
يقول بان الامكان موجود في الخارج بيانه ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم
مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان
مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد م
ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل
فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول وفيه ما م
من الاشكال كيف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن
الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون
الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان اتصاف هيئة الموصول في الخارج لا يقتضي ثبوتها في الخارج
لكن المص لم يلتفت اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم
بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا
للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان
الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مترتبا بقوله والفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري اي اولي يجزم العقل به بمجرد
تصور طرفيه والنسبة ومدار التصديق بحاجة التصور عليه فلا دخل مقدر تقريره
انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات
لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء
تصورات اطرافه اما لكونها كسبيا واما لعلة الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها و
ما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان الاستواء نسبة طرفي الممكن ليس بديهيا بل يحتمل
بحث ربما يسبق الى المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع
ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة
طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر الى مرجح وشب

في الخارج

المسئلة ٣ع ١٤ الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروري

انه

انه جزم العقل بانه محتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطراف
القضية المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف صورة قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها
ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد تفاوت بينهما ان العقل اي عاقل كان ميل
وثمة ورد ست عليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كديمقراطيس واتباعه القائلين لذو
بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبهة مشابهة لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن
تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه
في وجوده مثلا الى مؤثر ان وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن تاثيره في امر ما وذلك
لوجوه الاول انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف
ممكنا محتاجا الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية اخرى ويتسلسل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان
المؤثرية اعتبار عقلي بمعنى ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يلزم
ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت من ان الصفة الموجودة المجعول لا يستلزم اتصاف
المحل والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل
الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث
هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع النقيضين بل
تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية
الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة
فيه انما المحال هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في الماهية
او في الوجود او في موصوفيتها به والكل باطل اما في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا
بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر والثاني ظاهر
البطلان واما ثانيا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان
ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كانت انسانية الانسان بتاثير المؤثر
لما كان كذلك وما قال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند
عدم المؤثر وسلب الشيء عن نفسه محال ممنوع لمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب

٨/٢

عن هذه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية كذلك فصدق
قولنا الانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجة بعدم الموضوع في الخارج واما الوجود
والموصوفية فمقدم اتهام ان عدميان فلا يصلحان اثر الموجد والجواب ان تأثير الموجد
في المهية ومعنى تأثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل تلك المهية فانه غير معقول
اصلا اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة و
الاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان المهية ليست بجعل جاعل على ما يحكى عن ابي علي
انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان يأكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل
المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ هناك قوله وبلحقه وجوب لاحق وقد سبق
هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارهما بالنظر اليهما ست بالغير وشرحنا
هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا
لاستواء نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح اثر الشيء والجواب لا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا لكيف
وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز
استناد الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات
الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل بعدمها او بلازم
لازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك لانا
نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز
استناد العدم الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد يكتفي
ان العقل يحكم بترتب الوجود للمعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك عدم حركة
اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركة المستندة الى حركتها وكما ان استناد وجوده الى وجودها
بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند الى امر ملازم لعدمها
كذلك جاز ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا ظاهر فدعوى الضرورة
هناك كاذبة ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر
المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان احتلفوا في ان الامكان الباقي هل هو

وجود المعلول
وحركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك
يترتب عدمه على عدمها باستعمال
الفاء كذلك

مسئلة تعم في ان الممكن الباقي
محتاج الى المؤثر

حين يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام

مفتقر في بقائه الى المؤثر ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن
الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الاحتياج اعني الامكان لازم لمهية الممكن لا ينفك عنها
فهي موجودة حال البقاء فوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هي الحدوث
وحده او مع الامكان او قال العلة الامكان بشرط الحدوث لزمهم ان يكون الممكن حال
بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا
ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى
الوجود وبعد ان اخرجه اليه لم تبق حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك
علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا الزاما شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل يتجدد في
آنا فآنا متعاقبة الامثال واما بتوارد الوجود على عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا
مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام وما يتركب منها اعني الجواهر الفردة فتستحيل خلوها
عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه والمؤثر عند البقاء بعد الاحداث
جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تأثير المؤثر
في الممكن الباقي لان المؤثر ان افاد بعين الوجود الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل
وان افاد امرا آخر متجددا لم يكن التأثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر
عند البقاء للممكن الباقي بهذا البقاء فتأثير المؤثر في الممكن الباقي وذلك بان يجعلها متصفا
بالبقاء والمعتمد قولنا بهذا البقاء اشارة الى ان افادة البقاء للممكن ليس تحصيلا لما كان
حاصلا قبل بل هو تحصيل للحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس بمحال ولنزد توضيحا
لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان
حدوثه لما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به
في الزمان الثاني وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفي
وجوده وعدمه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول
استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وما بعده وكما ان اتصافه بالوجود في زمان
الحدوث مستند الى مؤثر كذلك اتصافه به فيما بعد من الازمنة الاول هو اتصافه بالاصل

والباقي

جعل

الوجود واثاني سواتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء وفي بقائه محتاج الى المؤثر الذي
بعده الوجود ويديمه له وحاجته اليه في حال بقائه كحاجته اليه في ابتدائه فلو فرض انعطاف
فيضان نور الوجود من الصانع على العالم في آن لم يبق موجودا وعنك على بعض ذلك اعشاك
بما استفضا بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال الضوء وما تمسكوا به من مثال البناء فهو منحط
بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة انما هو محرك يده مثلا على
الحركات الآلات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة
بين تلك الآلات والآلات والاوضاع مستندة الى علة فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى
حركة البناء فلا يضر بقاء شيء منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه جاز استناد
القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له
حال حدوث كالحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج
الى المؤثر في الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن قديم مؤثر موجب بالذات على ما يدعيه
الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر
عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح
لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة او لو امكن القديم
الممكن وكانه انسب لما سيأتي من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري تعالى على
راي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار
ويتعين الايجاب قلنا على راي المص صفات الباري تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو راي
الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده الى المختار يعني انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده
الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد مقدم عليه مقارن لعدم ما
قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع لذاته ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم
الايجاد على الموجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتها للوجود زمانا لان اللازم هو القصد الى
ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان
مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فهو مقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي

سن — عدم حر

بمعناه لو امكن القديم ... لما سيأتي من ان كل ممكن حادث ... والاختيار

استناده

المسئلة ٤٥ في نفي قديم ثان

استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تأثيره في القديم اما حال بقائه فيلزم ايجاد الموجود
واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف
وقد عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سيأتي
القديم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سيأتي من التوحيد الواجب وما وقع
في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة وقديمة بالذات معناه بذات
الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما القديم الزماني فموصوف به ذات
الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم
فانهم اجمعوا على ان لله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى واما المعتزلة فقد
بالغوا في التوحيد فنفوا القديم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات
الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالاحوال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية و
القادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم
حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء
وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء
لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات
فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى بالقديم الا ذلك واعترض
عليه المص بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة
فلا مدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير ويقول
القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى بالقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض
اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده
ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر
والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته صفات ثلثة قديمة سموها اقانيم هي العلم والوجود
والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم
اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذات وسموها صفات فانهم

والحيية

بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته

قالوا باستقلال الله تعالى بالقدم العلم الى المسيح والمستقل بالاستقلال لايكون الا ذاتا واثبات المتعددة
من الذوات القديمة سوالكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة
وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم آلهة
ثلثة كما دل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله وصفاته مخلوق و
كل مخلوق حادث فلا عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية و
الاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها من الصورة والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى
انها متحركة حركة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة معرض من حركاتها فهي مسبوقة
باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والاجسام العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس
قدم النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما والحرنانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها
حيان فاعلان وهما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح
البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى وثلثة اثنان ليسا بحي ولا فاعل ولا منفعلين
وهما الدهر والخلاء قالوا اعشقت النفس الى الهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية
عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المص الى انه ليس في الوجود قديم لا بالذات
ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته ليست بزائدة كما ذهب اليه
الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث
الى مادة ومدة لزم التسلسل لانهما حادثتان ايضا اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى
فيفتقران ايضا الى مادة ومدة اخريان وتقل الكلام اليهما حتى لا يقال معنى افتقار الحادث
الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود فلو افتقرت
هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية والا لزم سواء الثاني دون الاول لانا
نقول الاول ايضا على راي المص وسائر المتكلمين كما مر في مبحث ابطال التسلسل وذهب
الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على
وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا
بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجوده

فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته

الهيولى و

المكونات

المسئلة ٤٣ في عدم وجوب المادة والمدة للحادث

لزم وجود حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على راي الحكماء لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية

وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت
ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما اخر من التقدم
سموه التقدم بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا
التقسيم ليس لامتحان كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك مناه وجه آخر وجود الحادث
بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي
قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا يجامع البعدية فلا بد
لها من معروض يعرضه هي بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضه القبلية
لا بواسطة شيء آخر فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء المتقدم الآخر
هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية
لا يكون بعده ولا ذات الفاعل والا لم يعرض معا وبعد فتعين ان معروض القبلية امرا
مغاير لهما وما هو الا الزمان اقول والجواب انه ان اراد بمعروض القبلية بالذات
ما يكون ذاته مقتضية للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان
اراد به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نم انه لا يكون
نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية وجه ثالث وهو الا وجود الحادث
بعد ان لم يكن له قبل فذلك القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم
فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال قبل زيد
الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا امكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو ويقال قبل
زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا تجتمع
في الوجود فان كل جزء يفرض منه بالقياس الى اخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل
مع البعد لا يقال القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذلك البعدية اضافة منهما والمضافان
يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما
معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج فان قيل فعلى هذا
عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي

سام

يكون

لا يكون بعد فلما سلم يكن العدم لا يعرض لقرار العقلية

مثلا الطول وازيد الى موسى متصل فلانه يقبل الاول قبل زيد الى نوح

فهو قبل

فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي
اتصاله اذ المتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي
يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان
احدهما قبل والآخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود وكان لكل من القبل
والبعد وجود في الخارج فكان جزءا ما فرضناه جزءا واحدا اسنتف وهذا مع انه لولو ن
يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور منطبقة
يستلزم انتهاء الانقسام في احدها انتهاء الانقسام في الآخرين فبطل الاصل الذي بنى عليه
قلنا قواعدهم لا تعادل عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها
وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما قال الوجود
والعدم لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء
في الوجود الخارجي بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع
اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها
في الخارج حتى تجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان مهية الزمان متصلة في حد ذاتها
لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا
يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما
والآخر متأخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان
اجزاء الزمان ان كانت متساوية في المهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها
بالتأخر لان الامور المتساوية في المهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة
بحسب المهية كان كل جزء منها منفصلا بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان
مولفا من امور لا تقبل الانقسام اصلا لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم
بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتأخرة متخالفة بالمهية منفصل بعضها عن
بعض بالفعل وكل ما يمكن ان يفرض جزءا منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات
التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام ولو

عليه ح

... على ان الاجزاء وكان اجزاء منفصلا بالفعل صح

فقبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم تكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون
اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وهو يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا
من اجزاء لا تتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج
ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها مقتضيا للتأخر واما المادة وهو يعنون بها ما يكون
موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى له ان كان صورة او متعلقة ان كان
نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس يشتملان عليها
فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لانه نقيض
من الاولوية وليس بجوهر لكونه اضافيا حقيقة فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا
وليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه
لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل بمتعلقه وهو المعنى بالمادة وما يتوهم
من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار
متعلل بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع
ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم
كالمواد والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع لان امكانها قائمة بها اذ ليس
حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره والجواب من وجهين
الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون
محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول والتدبير والتصرف
ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر
كذلك وما تم دلالة على امتناع ذلك او عرضا قائما بالجوهر غير جسماني فان علوم العقول
والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول
والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح
ما فرعوا عليه من القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب
كون العقول ذات مادة لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني ان اريد بالامكان الامكان

بالقديم ح

امكان ح

الامكان الذاتي فلا م انه وجودي وقدم فما دام لهم وان اريد به الامكان الاستعدادي
فلا م ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث
من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجوده ذلك الحادث ولا يكون
هذا من الانقلاب في شي لما من تحقق معنى الانقلاب ملتذكر ولهم في التقصي عن
هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد بالامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود
والوجود اما بالذات واما بالعرض على ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود
بالعرض وهو امكان ان يوجد لشي شي آخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس
للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شي آخر حتى يوجد له شي آخر واما الامكان بالقياس
الى الوجود بالذات وهو امكان وجود الشي في نفسه فذلك الشي ان كان مما يتعلق
وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع
غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان
معدوما لامتنع كون ذلك الشي موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث
مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشي مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او
بدن فمثله لا يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشي من
الموضوعات حتى يقوم به وهو لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا
الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو
كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بماهية ذلك الحادث فلا يلزم قيامه
بنفسه ولو ثبت ذلك سقط كون الامكان موجودا او ضاع الاستدلال من غير
احتياج الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود شي لغيره قائم به او متعلق ببعض
الممكنات ذلك الغير لا وجوده بالفعل حتى لو كان معدوما لامتنع كون الشي موجودا به
او معه فلنا امتناعه في زمان كونه معدوما ممتنع وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث
وثانيهما ان المراد به الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث
وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ذات القدم وحده او مع شرط قديم و

والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجح
بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وتسلسل الى غير النهاية
ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع الجملة ولان مجموعها مفتقر الى شرط
آخر يكون داخلا او خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق معدا للاحق
من غير احتياج كالحركات والاوضاع الفلكية وتحصل للحادث حالات متقربة الحصول من
العلة هي امكانات الاستعدادات المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس
الحادث ولا امرا منفصلا لما مر وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا
بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلقت الارادة القديمة التي هي من
شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا لا نسلم انه يحصل بحسب
تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج كيف وانها نسبة بين
الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين
منها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما مر من استناد القديم
الى الفاعل بالاختيار فاذا ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظ
واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة واما ما كان يمتنع
عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال في القديم اذا امتنع عدمه كان
واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشي بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فهذا ما كان
الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شي من معلولاته قديما فيمتنع العدم
وانما ذلك على راي الفلاسفة وحدث صفات الواجب قدم قبل ذلك مرارا
الفصل الثاني في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما وهي مشتقة عما هو وهو
اي الماهية وقد يذكر باعتبار الجزئية تجاب عن السؤال بما هو وتطلق لفظ الماهية غالبا على الامر المعقول
اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ
الماهية يدل على مفهوم الكلية اشارة وتطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية
مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب

الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق منها والكل من ثواني المعقولات
اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات
الاولى في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد
والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة
كل شي مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات اللازمة كانت تلك العوارض او مفارقة
كالزوجية والفردية والوجود والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى
ان الامور العارضة لحقيقة شي لا يكون نفس ذلك الشي المعروض ولا داخلا في حقيقته والا
اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت نفس حقيقة
الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشي المعروض كالانسان في مثالنا هذا
على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثرة في مثالنا هذا المنافي للوحدة فان
الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او
داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا بالضرورة والتنافي بين الوحدة والكثرة المعتبرة في مفهوم
الانسان ويكون المعنى مع كل عارض مقابلة لها مع صدقه فاذا لوحظت الانسانية
ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة
وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا
واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شي من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن
هناك الا الانسانية محضة لا الانسان الواحد او الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على
معنى انها ليست متصفة بها فانه يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها
باحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشي
من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة
فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست عينها ولا داخلة فيها والا
لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل
بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها هل هي شي من

تلك العوارض او ليست شيئا منها فالجواب السلب لكل شي من تلك العوارض بتقديم
حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث
هو انسان بالف ولا لاشي من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو
انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولي ويصح المعنى لان
من حيث هو انسان شي هو لا الف وذلك باطل وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك
يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب
المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب و
ان احب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته
واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلاثة احدها
ان يؤخذ بشرط مقارنتها شيئا ويسمى الماهية حينئذ المخلوطة والماهية بشرط شي وقد
يؤخذ بشرط ان لا تقارنها شي من العوارض ويسمى المجردة والماهية بشرط لا
شي وقد يؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والماهية لا بشرط
شي فالمجردة والمخلوطة متباينان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان
القوم جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلاثة وتمسك بذلك على تجويز كون الشي
قسما من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة ومنشاه
الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما تنبهوا ان ماهية كل شي مغايرة لجميع ما يعرض لها من
الاعتبارات اشاروا الى ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلاثة
مورد القسمة حال الماهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشي الى نفسه والى غيره
باطل قطعا بل قسم الشي لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال
من ان الحيوان منقسم الى الاسود والابيض مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان
من وجه كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك فاذا ضم قسما للحيوان فهو
الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان
اما حيوان ابيض وحيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان

الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن ١٢ منه
المسئلة ... يجوز عليه العدم

المسئلة هو اقسام الكلي

فارادوا المهيه من تلك الاعتبارات واحكامها فقال وقد توخذ المهيه مجذوفا عنها ما عداها اشارة الى المهيه المجردة لكن لا يدخل في ادآء هذا المعنى قوله بحيث لو انضم اليها شي لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان المهيه المجذوف عنها ما عداها بعينها هو المهيه بشرط لا شي من غير حاجة الى اعتبار ضمه زائد ولعل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للمهية اذا قيس بعضها الى بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا يوخذ تارة بشرط شي فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شي فيكون جزاله وتارة لا بشرط شي فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه هنا بشرط شي ان يوخذ بشرط اي شي كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه ويحصله ويتابه ان الحيوان مهية مبهمة لا تتعين ولا تتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه فما هو ماخوذ بشرط شي ولذلك يقال الجنس بشرط شي هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه هنا بشرط لا شي ان يكون مجردا عن كل شي على ما ذكر في المهيه المجردة بل معناه ان يوخذ مجردا من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منها امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزاله وجزء الشي من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شي جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه ولا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شي معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شي يوجد ذلك الشي من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شي يوجد معه ذلك الشي من حيث هو زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شي فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشي آخر اي لا يوجد معه شي من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يوجد من حيث هو فيكون صادقا على كل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للمهية واذا احطت ما تلونا عليك تبين لك ان قوله مجذوفا عنها

جميع ح

ويكون ذلك الفصل اعلاقة من حيث انه تحصل ويتعين ماذا اهد من حيث انه ... متحصلة

ما عداها هو معنى المهيه بشرط لا شي بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض مغني عن الانضمام اذ لا فايدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام لا يقال لم لا يحمل قوله مجذوفا عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يحمل قوله بحيث لو انضم بيانا وكشفا له قال ابن سينا ان المهيه قد توخذ بشرط لا شي بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله ولا يوجد الا في الاذهان لان الماهية بشرط لا شي بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع وجودها في الذهن اذا اخذت بالتجرد عن العوارض الخارجية ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الذهنية وفيه بحث لان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور العامة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يجعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور كل شي حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن المهيه المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت في نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في

انه لان الكون في الذهن ايضا من العوارض ... وقال بعضهم ... في الذهن

الخارج ولا حكم على شي الا بعد تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم ان يكون تلك المهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب فرض العقل من غير مفسدة وقد تحقق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من المهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست بمجردة الا ان العقل قد تصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا مطابقة فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك ما ادعيناه واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن كل فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشي من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد به ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما اقول وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكره لا يصح قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك المهيه على هذا التفسير للمجرد يكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان التحقيق الذي ذكره واقول في الجواب انه لا معنى للموجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك المتصور مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد يوخذ لا بشرط شي اشارة الى الماهية المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده اي يقال لكل واحد منها انه هو وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض

توضيح العقل

اقسام

اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما يمتنع فيه الشركة يتبادر منه الى الفهم الامتناع بحسب نفس الامر فيصل الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان بأوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية وقال ان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك من تلك الافراد مجموع العارض والمعروض معا ليلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور متعددة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها او لا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون نفسها بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم تعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا يكون لساير الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل منه اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة كثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا راينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الروية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها نقش فان ضرب عليها خاتم آخر

لم يباشر الشمعة بنقش آخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي يضرب عليها او لاكان الاثر الحاصل
في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لانقال كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين
كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما تطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة
انما تكون بين اثنين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول الكلية هي مطابقة الصورة
العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات
متأصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى
معتبرا في مفهوم الكلية في مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية
او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد
مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة في
اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة فيلزم ان يكون تلك
الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي ظل لها ومقتضى
لارتباطها بها فان الصورة الادراكية يكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور
اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا
لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد الى هذا كلامه وحاصله ان الكلية لا
يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع
اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحد منها
صورة جزئية في نفسها جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور
العقلية كما مر اقول فساده ظاهر لان المحصلين بأسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي
فمعروض الكلية هو المعلوم العقلية التي هي العلوم ودون الموجودات الخارجية
التي هي اشخاص فانا اذا رأينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان
هناك امور ثلثة زيد هو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة
العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس
جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم

دون الصور

لاعلم

لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين كثيرين اذا
ظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية
لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى
الامرين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية مع انها
صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا
يكون مفهوم الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة
تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية
والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود
في الخارج على ما هو التحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء من الاشخاص
لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى الشخص نسبة الجنس الى
الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في
الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات
الخارجية لا تجب ان تكون موجودا في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على
المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه هذا الكلام انما يلائم حال الماهية لا بشرط شيء لا اصطلاح
الآخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث
هو كلي من غير ان يشير الى طبيعة من الطبايع ويقال للمركب من المعروض كلي عقلي وهما
اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيان اي من المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي
فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي
اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها
مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة
ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والنبات وامثالها من المركبات ضروري
وكذلك تركبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة

بمعني حمله عليها

معنى ان ما صدق عليه المعنى التشخص
موجود في الخارج على ح

موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد
ان الحيوان جزء له في الخارج ح

الا يرى ان العرض جزء من هذا الامر الموجود
عنها من حيث هو في الخارج ح

والعارض

المسئلة في انقسام الماهية
الى البسيط والمركب

فيه محل تأمل وقد يستدل عليه بان المركب لابد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان كل
كثرة وان كانت غير متناهية لابد فيها من الواحد لانه مبدأها فلو انتفى الواحد انتفى
الكثرة لانتفاء مبدأه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فهو لا
لابد فيها من الواحد لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من آحاد كل
واحد منها مركب من آحاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو
اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك نفعا اذ لا يلزم منه
انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر لانا نقول لا معنى للكثير في الحقيقة الا المتألف من
الآحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزءا للكثرة لكنه
في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية مركبة من كثرات
في الحقيقة فلابد هناك من آحاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق
هناك آحاد اصلا وهو مح بديهة ووصفاهما يعني البساطة والتركيب اعتباريان
لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لان كون
الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل سلب وايجاب وقد يتضايفان يعني
قد يفسران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد تطلق على كون شيء جزءا من
شيء آخر والتركيب على كون شيء كلا لشيء آخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع
اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا على
ما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان
في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان
كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق
عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركبين الاضافي
والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي
مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه
وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من

شئ اصلا

شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي
يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك غلط قطعا
بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة
للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا تركب منه شيء كالواجب وبالعكس
في مركب وقع جزء المركب الآخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في
الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لابد ان يكون له جزء فيكون هو مركبا اضافيا
بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس
الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم
مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في المركب الى جاعل فكذا في البسيط يتحقق حاجته الى جاعل
اختلفوا في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما اختاره
المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج
الى تأثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل
ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي تأثير الفاعل هو ذوات الممكن لا وجوده فلذلك
تعالى ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجودها الثاني انها غير مجعولة مطلقا
سواء كانت مركبة او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند
عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه مح والجواب ما سبق انا لا نم استحالته فان
المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما المح هو الايجاب العدولي وحاصله ان عند
عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق
عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تتقرر في الخارج مع
اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمح هو هذا الثاني لا الاول
الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيطة اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية
فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي
الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب

بل الماهية مجعولة لجعل جاعل

مطلقا ح

ان الامكان نسبته من المهية ووجودها لا بين اجزاء المهية حتى يقتضي اثنينيه فيها قال صاحب المواقف
ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامك باشارة خفية الى تحرير محل النزاع وتمشاء
المذاهب وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني راوا عوارض الماهيات ثلثة اقسام
قسم يلحق المهية من حيث هي هي اى وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها
الخارجي كالتناهي للجسم وقسم يلحقها باعتبار الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية و
العرضية عبروا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود
الخارجي لا من عوارض المهية واراد لها بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم
قد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما وهي انما
يلحق المهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزءها الداخل في قوامها
يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فاين ما وجدت المهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج
الى الغير بخلاف البسيط اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للمهية وان اشترك في الاحتياج
اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شائبة ان الاحتياج
العارض للمهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة
وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد
ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس المهية او للوجود
وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه بعد لان البحث عما يلحق المهية
بانه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من
لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فايدة وايضا كما ان المهية الممكنة محتاجة الى
الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج
الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة مطلقا فانها انما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج
سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل
في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي
من ان معنى قولهم المهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس المهية وداخلة فيها على قياس ما

وجوده ح

ج

قبل من

قيل من ان المهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة
انها في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم
تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط
جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا للاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل
الوجود وجودا بل تاثيره في المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه
يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب
ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا
في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات
في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن
الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بالمعنى الذي ذكرنا انفا من انه الحق الذي لا يتوهم
بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن
ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسايط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين
المذكورين فالفرق بط لان المجعولية بمعنى جعل المهية تلك المهية منتفية عنهما معا وبمعنى
جعل المهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان المهية المركبة في
حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها
حاجة الى جاعل يحققها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في
البسيط فهو والمركب مشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب المهية
ومتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان
هذا ايضا صوابا ملائما ونقول ان قولهم الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه
بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في المهيات الممكنة دون الواجب و
الممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لا صح نفي الوجوب والامتناع ايضا
لانهما نسبتان كالامكان بل ارادوا به حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب
عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي اثنينيه في ذاته انتهى كلامه اقول

بجعلوا لا الهاج

ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا و
اثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اعترفنا به في بحث حاجة الممكن الى موثر لكن توجيه
القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك البعد الذي كان قد هرب منه اذ محصله ان الحاجة
الى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود و
دون المهية فلتامل وهما اى البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما اى لا يفتقران في تقومهما
الى محل يقومان به لا ان لهما قياما بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في
تقومهما الى المحل فهناك اقسام اربعة بسيط قايم بنفسه كالواجب تع وبسيط قايم بغيره كالنقطة
ومركب قايم بنفسه كالجسم ومركب قايم بغيره كالسواد والمركب مما تقدمه وجودا وعدما بالقياس
الى الذهن والخارج يعني ان اجزاء المهية مقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان
وجود البيت في الخارج مفتقر الى وجود الجدار والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر
الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فان عدم البيت في الخارج مفتقر الى عدم الجدار
والسقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين التقدمين اعني
تقدم الاجزاء على المهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما
ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما بالنسبة
الى شيء ما من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه
انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع
والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة
لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون
لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار
على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا
بان توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص مستحيل قلنا البرهان انما يدل على ان
الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة
التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من اعدام الاجزاء علة

انها مركب م

سو

تامة

تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على ساير الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان
ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم
المركب لتقدم ان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر
فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم
المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام
الاجزاء بل جار في اعدام ساير العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان
كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على
المهية علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان
يتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فمابه
الذهن بين في باعتبار الخارج غني تعيين ان الغناء عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود
الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني فيحصل للجزء خواص
ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي معا كسوا اي خاصة مساوية
للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على آخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا
التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فبطل لان الجزء الذهني كالجنس و
الفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم
بالوجود الخارجي على ما ذكر فالعلة الفاعلة للشيء متقدمة عليه في الخارج وفي الذهن ان
كانت في الذهن فهذه الخاصة لا يكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلة ايضا قلنا الظاهر
ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين
جميعا ان كان منهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا
للكل بحسب العقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي
ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرنا في مثال
البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء
المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه

فاذا عدم جزء آن منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب ح

بعينه

التقدم ح

ما الوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم صح في الخارج ان كانت علة له

بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج
وجب ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين
على تقدير المغايرة بحسبها خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلة
للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له في
الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل انما يحتاج الى ان مرادهم المعنى الثاني اعني
ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض
بالعلة الفاعلية للشيء لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليها بالوجود الذهني ان كانت
علة له في الوجود الذهني فان الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض
ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا
يخطر ببالنا المبدأ الفياض قلنا له ان يعود ويورد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق عليها
انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة بحسب الوجود الخارجي وتقدمها
بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واعمان
اعم اي يحصل للجزء خاصتان اخريان متفرعتان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان
مقدما على الكل بحسب الوجود الخارجي والذهني لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب
الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء
للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه
عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن
الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا
يفتقر الى سبب جديد فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة
حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط في التصديق
بمعنى الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية
وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط
اخطارهما او الاخص ان اكتفي بتصور الماهية الثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت

وجوه سم

وهي ايضا

وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم الماهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط
كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى
وسايط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون
هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع
بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء
الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية
الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس
بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول
والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس
من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت جزءا منها لم تكن تلك الماهيات موجودة
خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية
فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد تحدث بتفاعل مفرداتها مزاج
كما في المعجون بل صور نوعية جوهرية هي مبادئ الاثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من
والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة
في ان يتركب جوهر من جزئين احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر انما المستحيل ان
يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزءا الشيء
يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة موجودات حقيقة واحدة
مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من حاجة لبعض الاجزاء الى البعض
اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع
بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا ليستدل به فانه ربما
خفي التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد تكون من جانب
واحد كالمركبات من البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية
او الحيوانية فان الصور تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد تكون من جانبين

المزاج م له

المسئلة في احكام الاجزاء

ولكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن سهولها اي يمول
الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة
من جهة البقاء ويحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اجزاء الماهية قد تميز
في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر فهذا قد
يكون متميزة في الذهن ايضا وهي الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض
مواطاة وقد يتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت
افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب اربعة حسب
الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان يكون صور الامور متعددة او لامر
واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجود اتها
وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او
لا فهذه احتمالات اربع قد اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون
تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل
واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها
من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان
يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة
بحسب الوجود الخارجي على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتغايرين بحسب الوجود
الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر ويقال
المجتمع منهما هو هذا الواحد وذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا بطل ما تمسك به
هذا القائل من انها لما التامت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على
تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء
صورا لامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال

للاجزاء المحمولة

محالا لانه من حيث

ل

يمتنع حملها

انه لا معنى

انه لا معنى للمركب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان معها معان
اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه هو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا
ذا ماهية مخصوصة ممتازة عن ساير الاشياء بالماهية والخواص فالماخوذة من المسوغات
هي الذاتيات وبها صارت تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون
شيء قد حصل له معان معها صفات لا يوجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات
اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد
والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي اذا استتبعت معان اخرى الا بعاد والنمو
التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والمجموع قابلية الصناعات فصار بهاجوا
جسما ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيرا متعجبا منفعلا
متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القايل انه يسهل بهذا التحقيق
امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قال لو كان
الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام
وفصولها من نوع موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من
نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخرى ان كانت
داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة
ولا يكون المحمولات المستقة منها ذاتيات له لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة
عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا
له والا لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها
ذاتيا له وكذا المحمولات المستقة منها لا يكون ذاتيات له لاشتمالها على تلك المعاني
الخارجة عن المركب هكذا ذكر بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا يكون
مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن ماهية المركب فظ والا فالمفهوم
المشتق يشتمل على نسبة لماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة
خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء

تلك الماهية صح

صور الشي واحد بسيط ذاتا ووجودًا لكن يخترع العقل باعتبارات شتى منه هذه الصور
المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج مهيةً ووجودًا و
وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو
المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المحللة كيف تكون
مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم
والمساواة يعني الخصوص لاجزاء المهية وعدم عروضها لها فقد تباين وقد يتداخل يعني
ينقسم تلك الاجزاء الى متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقًا ولا من وجه و
الى متداخلة بينها عموم وخصوص والمصنف لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب
المهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجي والا يلزم ادراج المتساوية في
متباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد يتداخل بان
يكون بينهما تصادق بالمساواة او العموم مطلقًا او من وجه وقد تتباين بان لا يكون بينها
تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية
فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا ويقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة
الى متداخلة ومتساوية وقد يؤخذ الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا مواد وقد يوجد
محمولات قد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء
المتداخلة لا الى الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على
ما اشرنا اليه في صدر ذلك المبحث ولعل المص انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان
الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك فيعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية
الاسم يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى منع الخلو لان الجزء المحمول ان كان
عام الدال المشترك بين المهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة
ان يكون جزء جميع المهيات لمكان البسايط فهو مميز لها المهية عن بعضها ولا يعني با
لفصل ما يكون ذاتيا مميزا للمهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلهما اجل
اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير للآخر لم يكن احدهما محمولا على الآخر ولا على المهية المركبة

والاجزاء عند المتساوية حو

فلا تعبده حو

سور حو

كالصورة وهو علة للجنس والفصل حو

منها حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة
كان الجنس كالمادة في ان الشي اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة في
ان الشي حاصل معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول على ان معنى الطبيعة الجنسية اذا
حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب
الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل بعينه زال
عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة
لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصيل اعني الانطباق على تمام
المهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعلّيته له بهذا المعنى
بديهية بعد تحقق الطبيعة الجنسية والفصلية على ما سيجي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في
الذهن غلط والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا
في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع تركب المهية من
امرين متساويين فلو تركبت المهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو
الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث مبني على انه قال الشيخ في الشفا
الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على المهية اولا فان دل على المهية فاما ان
يدل على المهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا
يكون اعم الذاتيات والا لدل على المهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز المهية عما شاركها
في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفا بانه المقول على النوع في جواب
اي شي هو في ذاته من جنسه وذكر اصافته انه ليس من الفصول المقومة ما لا جنس
وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال
على الكثيرة التي كلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتميز الذاتي
عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعم مما في
الشفا حيث قال برسمه بانه كلي يحمل على الشي في جواب اي شي هو في جوهره وقال بعض
المحققين كلام الشفا مبني على امتناع تركب المهية من امرين متساويين والا فلا

تها

ل

انه لو لم يكن اعم الذاتيات كان اخص منه اما اولا فلو انه ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما اذا
تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلو انه ان يكون مساويا للاعم وايضا فيكون
كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات
مبني على جواز تركب مهية من امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا للاعم الذاتيات
او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركاته في الوجود لا في الجنس وكان فصلا
بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه واذا كان
اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال الم‍ص في شرحه للاشارات الفصل قد يكون
خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند
من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما
يحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول
فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط
فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة
بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد
ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان
يكون اعم من الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له ما يصلح للتمييز عما
يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح للتمييز عما يشاركه في الجنس الذي يعينها
ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين
له ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا
عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات الى هنا كلامه اما توجيه كلام الاشارات
فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن بعض المشاركات والا لم يكن
الفصل البعيد فصلا بل التميز عن جميع المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات
في الوجود فلا فرق ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم
يعني من ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية والجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل

للجسم حو

يعينهما

رات

واقول هو
جميع حو

والفروع ايضا الى ما سيجي من دليل غير مبني
على هذا الاصل حو

مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير
ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب المهية من امرين متساويين و
بنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفاء والمتاخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ما يظهر
رجعوا عن هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود
مثل تلك المهية فمقول كلها مدخوله فان منها انه لو تركب مهية حقيقية من امرين متساويين
فلابد ان يحتاج منهما حاجة ليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لانهما ذاتان متساويان
فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور وردّ بانا لا نسلم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة
لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة
بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور لانه
جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وعكس ولا محذور ولا يلزم
من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج من احد الطرفين
دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل منه اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر
جنسا لهما وان عرضا كان احد التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون
تركيبها من امرين متساويين وان فرض تلك المهية جنسا من الاجناس العالية
فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى
الثاني والا كان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة
ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من
نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزءه فيلزم ان يكون الشي جزء الجزء نفسه وانه
مح وهكذا القول في ساير الاجناس العالية كالكم مثلا كل من جزئيه اما كم او لا كم وتوجيه الكلام
ورد بانا لا نم انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان
بل ولا قالوا به وانما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية في احدها والفرق ظ لجواز
انحصار الاجناس العالية في احديها مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك
الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم

كالم

م تسوق حو

جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او
عرضا قلنا ان اريد به ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان اريد به ان الجزء
اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز ان يكون
مفهومه مغايرا للمفهومين الجوهر والعرض وان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان
كان المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون جنسا لنفسه لجنسه
وانما يلزم لو كان ذاتيا له وهو ممنوع فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او
العرضي ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص لا يقال على تقدير كون الجوهر جنسا لما
تحته انه جنس لما صدق عليه فان ذلك ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان اجناس الحقائق
النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام وايضا لو تم هذا الدليل لدل على
امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول
في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان
او لا انسان وتم الدليل الى هذا وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع
تركب الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم
يكن لها جنس لم يشارك غيرها في ذاتي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل بل هي منفصلة بذاتها
عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها في انفصالها
عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها
الى الجزء المساوي لا للتفصل بل للتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية
في الجنس والفصل او نقول الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التميز والثاني التعين وازالة
الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان
اول وثان فان المنطقيين كانوا استعملوه فيما تميز به عن شيء لا ما ومفارقا ذاتيا او عرضيا
ثم نقلوه الى ما تميز به الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيقرره ويعينها ويقومها
نوعا فلو جوزنا تركب ماهية من امرين متساويين لا يكون شيء منهما فصلا لها او لا يتصور
شيء من هذه الامور الثلثة في احد من الامرين اما التميز فلان تلك الماهية لا مشارك لها

فلو صدق على جزئه كان
الجميع ايضا جنسا له لا عرضيا لانا
نقول نسبي بمعنى كون الجوهر
جنسا لما تحته

في ذاتي

في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية
كالوجود وغيره لكنها بذاتها متمايزة عنها كان جزؤها ايضا متمايزا بذاته عما يشاركه في عرضيا فليس كون
احدهما مميزا للاخر عن المشاركات في العرضيات اولى من عكسه واما التعين والتحصيل فلانهما فرعان
على امر مبهم مردد بين جهات لا يطلق على تمام ماهية منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية
ولما عدمت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل
كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له
بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي
دون التعين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه معاريان له لكونه منضما الى امر مبهم غير متحصل و
كلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل تلك الماهية ثم ذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد
من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير
امتيازها بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر او قلنا انها لا تمتاز عنها
اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها
بذلك المعنى حقيقة وكيف لا وقد بطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الجنس و
فساده اظهر من ان يخفى او نقال الماهية اذا تركب من جزئين محمولين فلا بد ان يكون مركبة من جنس
وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الاخر فظ واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة تشارك
لاحدهما في طبيعة لانه صادق على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انهما لا يشتركان
في ذاتي اخر ولا خفاء في انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء وهو تمام المشترك بين
امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة مخالفة له في طبيعة الجزء الاخر لانه ذاتي للماهية عرضي له
فهو مميز ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نم ان الجزء الاخر مميز للماهية
بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان عرضيا فان اخذ مع قيد
كونه ذاتيا حتى يختص بالماهية ورد ان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون المأخوذ معه فصلا للماهية
الموجودة وايضا مشاركة الماهية المركبة احد جزئيها في طبيعته لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون
كذلك لو كان تحته نوعان والشيء لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريب ما تما العصور

سواء وقلنا ان تلك الماهية
بنفسها متمايزة اي عما عداها

صدقها

الفصل بعيد بالنسبة اليه فان الفصل البعيد وان ميز الماهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض
مشاركاتها لكن لا تميزها عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز
الانسان عن تمام مشاركاته ويحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما يميزه عن جميع
المشاركات ويحصله للحيوان الذي هو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما ان يحصل
بانفراده الجنس فقد صار به نوعا وليس للاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الاخر وان
يحصل معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين
متساويين يرد عليه انا نختار ان الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا وقوله كانا فصلا واحدا لا
متعددا قلنا ممنوع لم لا يؤخذ في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس به بانفراده لا يقال تعريف الفصل
القريب بتمام الجزء المميز ولذا اسماه تمام الجزء المميز لا يكون متعددا لظهور انه لو كان متعددا لم
يكن ما فرض تماما تاما وانما يتصور النزاع لو الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على ما هو
واثباته مشكل لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل
كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما
اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الاخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان جدا وقد يعبر عن هذه الدعوى
بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة
ان يكون كل منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها او لا يكون تميز احدهما قاصرا عن تميز الاخر وهذه العبارة
انسب لقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا
يكون احدهما جنسا للاخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا
للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا
او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا لما الاخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما او واحدهما تمام الذاتي
المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان
النوع مستغنيا دون الجنس الاخر فلا يكون الاخر جنسا له والتقدير بخلافه بل كان كل منهما يحصل بالفصل
وبالجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الاخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل
الاخر فيكون تحصل كل منهما موقوفا على الاخر فيلزم الدور واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام

تماما

فصلان تامان لانا نقول لا يجوز ان يختص فصلان بحدوي
او لا يتصور الفصل الذي هو تمام الجزء المميز عن احد فصلين

م

الحاصل

الحاصل للجنس فلا نم انه لا يحصل الا بالفصل وحده قوله والا لكان النوع مستغنيا عن الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع
الابهام بالفصل مع توقف النوع على الاجزاء باقية وان ارادوا بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما
ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور وان حصة توقف تحقق الماهية
المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين فلا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء
اصلا او باحدها مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا يحصل الحقيقة الا بالثالث مع
الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف
كل منهما على الاخر في تحصله قيل يمكن تقرير الدليل بحيث لا يحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان
النوع مستغنيا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا الحصل صار هو من حيث انه محصل ما حصله نوعا منه
قطعا وليس لما هو خارج عن المحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع
فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه ويلزم ان يحصل كل من الجنسين
بالفصل والجنس الاخر اذ لا ثالث هناك يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما لم يمكن ان يكون له
مدخل في تحصل الاخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر
فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكن يتجه ان ذلك التقرير انما تم اذا كان الجنسان متساو
اما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون في ذات الاخر
مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان ماهية واحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة
لكان لها فصل يحصل فيحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية
نوعا واحدا وماهية واحدة انتهى كلامه ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا
من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الاخر لكنه لما كان مبهما لم يحصل ولم يزل ابهامه لم يكن له اثر في
تحصل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان لكل من الجنسين
مدخلا في تحصيل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نم انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في
تحصيل الاخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصيل الجنس الاخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا
بمعنى زوال الابهام مع انه يرد عليه الاعتراض الاخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما
ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصيل كل منهما باعتبار تحصل الاخر معه لا

الجنسين ح

مبهم

بين

اقول ح

سابقا عليه ومثل ذلك يسمى دوريه وهو باطل على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام تزول بالاخر فان الحيوان مشترك بين الانسان وبين الفرس مثلا والناطق منزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك اما التقرير الاولى فيرد عليه منع طرو سوانا لانم انه يحصل به كل منهما على حدة وانما يلزم ذلك انه لو كان كلاهما مقولين على نوع واحد على هو المفروض واصل منع عوله لو كان لها جنسان في مرتبة لكان لها فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة ثبت ان اجزاء الماهية لا يكون كلها اجناسا لان الماهية المركبة لابد لها من جزئين فلو كان احدهما جزء للاخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة وقد سبق اصل مقدمتان احديهما ان الاجزاء الماهية لا يكون كلها فصولا حيث هنا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لابد ان يكون بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفناه من بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على تقدير ان يعتبر الفصل بالكلي العقلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلنا من الاشارات واما اذا زيد فيه من جنسه على ما نقلناه من الشفاء فلابد في بيانه من طريق اخر وهناك طريق مشهور زعموا انه مبني على امتناع جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية اولا اما اذا اختص فظاهر لانه يصلح المميز عما شاركها في الجنس ضرورة اشتراكهما مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب الماهية من امرين متساويين واذا امتنع اختصاص احد الجزئين فلابد من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص فلانه لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين له اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك فان اختص تمام المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء اخر هو جنس له وللماهية ايضا فتميز الماهية ايضا عن بعض ما شاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص به فلابد وان يختص تمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع مباين له وللماهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي اخر للماهية تمام مشترك بين ذلك النوع والماهية ثم بازاء

وحدة ح

واحدة ح

وجود ح

نوع اخر وتمام مشترك اخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام مشتركات غير متناهية ويلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهيات المعقولة بالكنه وفي التي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو عام المشترك الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان ومباينان للماهية يشاركها كل منهما في تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض عام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة ويمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال ان الجزء الذي هو بعض عام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني الا انه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليه فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الاخر لا يقال اذا انبني الدليل على تلك القاعدة يلزم الدور ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه لانا نقول لا نسلم ان يقال الماهيات امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزوم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور موجودة معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول لم لا يجوز ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريق اخص منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين ماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشارك لها في جنس ويرد عليه انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عمومه بعروضه لنوع اخر مباين لها فلم يكن مقولا عليهما في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب ان يعلم انما انقلنا وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل

واقول ح

في ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية عن مشاركها ح

عقلي كما ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم الكلي جنس الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس ومعروض له الكليه بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم كلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض و يسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا و متصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وساير مفهومات الكليات لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون للماهية الواحدة اجناس متعددة فالكلي يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما سواهما من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على راي المص فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وسيجي بيان ذلك عن قريب ولا انقسام الى المفرد والمتعدد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المصنف ومن الجنس ما هو مفرد هو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا من ماهية الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحققت اجناس عالية لان المفهومات العامة كالموجود مثلا اعم مثلا منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس و فصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء الفصل اخر مع انه مردود بما قد صرحوا به من ان جنس الفصل لا معنى له وحققوه في موضعه وسنشير اليه وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لابد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوماتهما متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن

جنس لمفهوم ح

نا عمها ح

فصل ح

لا بالاضافة الى شيء واحد لان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لاشتمل على اجزاء داخلة في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخير وايضا لزم اعتبار جزءين داخلين في الماهية مرتين وايضا قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع ما تحققا لاشتراكه وجنسه فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك كان فصلا لجنسها كالجوهر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين فاذا نسبتا يعني الجنس والفصل الى ما يضافان اليه يعني النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض عليه بان هذا الحكم جار في اول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لابد من كونها مشتركة بين ما اضيف اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لابد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها يكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا محذور في ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك ويمكن الجواب بان المص اعتبر في الفصل المميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلناه من شرحه للاشارات فيما سبق والشخص من الامور

صح البياض

محصلا ح
لكان مقوما للفصل بل مما يكون الفصل محصلا له بل نقول لو كان الحاصل ح

هي ح
فمختص

صح البياض بتمامها

المسئلة ٥ في التشخص

والتشخص من الاعتبارية المهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة
بل يمكن للعقل فرض صدقها على كثيرين والتشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فلا
لا بد فيه اي في التشخص من امر زايد على المهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في
الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وننقل الكلام اليه
ويتسلسل والجواب انا لا نم انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان
له مهية كلية يشاركه فيها شيء آخر وهو ممنوع بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زايد على ذاته
ومشاركته لساير التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة اليها وما يقال
من ان كل موجود له مهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج ممنوع فان
الواجب موجود خارجي وليس له مهية نوعية تعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو
المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع
دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان
كان بتشخص آخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق ليلزم المحذور وحاصله
ان ذلك دور معية فان المهية اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها من
التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس تتمايز بالفصول ولا توقف اختصاص كل فصل
بحصة على تميز لها سابق لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة
فكذا تميزه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من
الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو
بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظ ولا
بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك واحتج
المخالف اي القايل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول انه جزء
الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب
انه ان اريد بالشخص معروض التشخص فظ ان التشخص عارض له لا جزء منه وان
اريد المجموع المركب منها فلا نم انه موجود فان من يمنع كون التشخص موجودا

بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه صاحب المواقف بان المراد بالتشخص
الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس مفهومه
مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه
انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر نسميه التشخص فذلك الشيء الآخر جزء
زيد فيكون موجودا الثاني ان نسبة المهية الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل كما ان
الجنس امر مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة ولا تعين لشيء منها الا بانضمام الفصل اليه
وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا تمايز الا في الذهن كذلك
المهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها ويتحد
في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود
هو المهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى تركب منهما فرد منها والا لم يصح
حمل المهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا
ان العقل يفصلها الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية الى جنس وفصل وفيه نظر
لما سبق من ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج
ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده
بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونه التشخص بل ما به
التشخص الثالث ان الطبيعة النوعية كالانسانية مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان
المهية من حيث هي هي لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من
التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث
ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره
ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب
عنها ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع
في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها
بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها بها عما ليست متصفة بها كالاعمى

الذي تميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان
عدما للاتشخص او للتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير
يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلان
حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر بل يكون
معدوما في الخارج على ما ادعيناه من انه امر اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي
وجودي كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فان التشخص واللاتشخص مفهومان فلا حصر
لجواز ان يكون التشخص عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما صدق
عليه اللاتشخص متشخص فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقايق
ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون متخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم
التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم
ولما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة
لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد المهية كعدم الاطلاق لكن
التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع
افراد المهية فكذا التشخص فلا يكون متشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما
لا ينفك عدمه من عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك
العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم
كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التشخص بدون عدم
الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب ما سبق من انا
لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم نقول ان اريد بالتشخص الذي يجعله
عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد المهية كعدم الاطلاق وانما
يمتنع لو كان متمايزا افراد المهية بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد
به التشخص الخاص فيختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدم الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم

لكان لتشخصها تشخص لان الشي الاكون الشي لا مطلقا و لا معينا بذلك التشخص و لا استحالة في ذلك لجواز ان يكون مشخصا بتشخص اخر و لما كان منا مناطه سوال و هو ان لو كان للمهية تشخص يشاركه غيره من التشخصات في مفهوم التشخص و لا بد ان يمتاز عنه بتشخص آخر و ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل او السوالات اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجدت مشاركا لغيره من التشخصات فيه و لا بل يقطع بانقطاع الانظار و نحن استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده و قد تجاب بما سبق من ان التشخص متميز عما عداه بذاته لا بتشخص زايد على ذاته حتى يلزم التسلسل و اشتراكه مع ساير التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عارض و اما ما به التشخص فقد يكون نفس المهية فلا تتكثر و قد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الحاصلة الحالة فيها قال الحكماء المهية قد تكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب فلا يتصور هناك تعدد اصلا و قد يكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها و ح قد يستند تشخصها الى المهية بنفسها او بلوازمها فينحصر في شخص و الا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق المهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد الآخر و قد يستند الى غيرهما و لا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد و التشخصات على السواء و لا حالا فيه لان الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه و لكونه علة لتشخصه المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى النوع تكون متقدما عليه و هو مح فتعين ان يكون محلا له و هو المادة و قد مر تفسيرها في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة و الاستناد الى المادة اعم من ان تكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في الشخص او محلا له لجواز ان حالا في محله قيل لو كان تكثر الاشخاص المهية بسبب تكثر المواد المتكثرة المتماثلة لتسلسلت موادا آخر و يلزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة منحصرا في شخصها فلم تتعدد افرادها فكيف تتعدد افراد ما تحل فيها و اجيب بان تكثر المادة معلل باعراض ملحقها لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث تكون كل استعداد سابق معدا اللاحق و هذه الاستعدادات ليست مجتمعة مقابل متعاقبة و مثل هذا التسلسل جاير

[margin:] لكان لتشخصها تشخص لان الشي ما لم يتشخص لم يتشخص شيئا اخر و ننقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل او يق لو كان للمهية تشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج و كل موجود سواء كان في الذهن لا بد له من تشخص فلا بد للتشخص من تشخص و هكذا حتى يتسلسل او يق لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له وجود في العقل فكان التشخص لا من ان الموجود ذهنيا كان او خارجيا نفسها صح يستلزم التشخص و ننقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله لخ

من

سواء كان ان تكثر م

بسبب م

عندم

عندهم قال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص جارية لتشخص آخر معلل بامور آخرى متقدمة على التشخص الاخر و هكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص المهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة في تعدد افراد المهية النوعية الى المادة اقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذاك بلا شبهة و لا يرد عليه الا الاعتراضات الواردة هناك مثل ان يقال لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد و التشخصات على السواء فان فواعل وجود الممكنات ليست محالا لها و لا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله و لو سلم فلا نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني و لا يمكنهم التعميم بحيث يتناول المجردات ايض لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما المهية او ما يلزمها فيلزم الانحصار و قالوا ان النفوس الانسانية انما تعددت و ان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير و التصرف فهي في حكم الماديات فيتعدد بحسب تعدد المادة التي تعلق بها و لا يحصل التشخص من انضمام كلي عقلي الى مثله فان التعدد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن في العقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التعدد امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد و ينحصر في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية و اعترض بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالآخر و يختص بفرد واحد كما في اي قنة المركبة فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور و المراتب موديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي و تقييده امرا جزئيا و لا محالة له مفهوم يفتقر الى ما ينضم اليه و يجعله جزئيا و هكذا فيلزم عند تعقل شخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية مع قلنا لا نم ان كل جزئي له مفهوم كلي

[margin:] معينهم صح — نفسها صح — دة — كلي

١١/٣

يفتقر الى ما ينضم اليه و يجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن فرض الاشتراك و التشخص من هذا القبيل فان الشخص كزيد مثلا يفصله العقل الى مهية كلية و تشخص ينضم اليها فيقيدها الجزئية و اما التشخص فليس يفصله العقل الى مهية كلية و تشخص آخر فان التشخص متميز بذاته عما عداه و لا اشتراك بما سواه الا بمفهومات عرضية و الاشتراك في العرضيات مع الامتياز في الذاتيات لا يحوج الى تشخص آخر و لم يظهر فايدة لقيد الكلي بالعقلي و التميز يغاير التشخص لان التشخص للشي انما هو في نفسه و التميز انما يكون بالقياس الى المشارك و لانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا تفيد التشخص و يجوز امتياز كل من الشيئين بذات الآخر كما في المتضايفين و قد يوجد في بعض النسخ قوله و التشخص قد لا تعتبر مشاركته و الكلي قد يكون اضافيا فتم و التشخص المندرج تحت غيره متميز يعني ان من التميز و التشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون التميز في المتشخص اذا لم تعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات و التميز بدون التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا و هو له و الكلي قد يكون اضافيا معناه ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا و يجتمعان في الشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات و لا يخفى على المتامل ان عدم اعتبار مشاركة الشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز و لا عكس كليا و التشخص يغاير الوحدة فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو هو غير مقيد بوجود شي من العوارض و لا بعدمه اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد و لم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد و لا عكس كليا و هي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه اي صدق الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود و لا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ و اعتبر من حيث جملته صدق عليه انه واحد و ايض لو كان الوحدة

اي لا من حيث انه كثير ملحوظا كثرته م

[margin:] اي بعدم — ملحوظ بعض النسخ م — مل — المسئلة في ان الوحدة [illegible] — التميز

نفس

نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي و لزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم الشخصي بالكلية و ايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم اذ بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص و انه اعني كون التفريق اعداما بالكلية بط و المجوز مكابر لمقتضى عقله لا نخاطب و لا يناظر معه و قد نبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية و ايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه التي حصلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان في الجرة كنسبة ساير الاشخاص من مياه لم تكن في الجرة اليه و ليس كذلك بالضرورة فان البله و الصبيان ممن لم يمارس الكتب و البرهان اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه و جعلناه في الكيزان لا من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظة في الكيزان و الحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية ينعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية و هذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا اجزي زالت وحدته الشخصية دون هويته المتشخصة و الا لكان التفريق اعداما و يساوقه اي يساوق الوجود الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتباره و كل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتباره و لا يمكن تعريفها اي تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونها بديهي التصور و هي اي الوحدة و الكثرة عند العقل و الخيال يتساويان في كون كل منهما اعرف بالاقسام حتى ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة و الكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة و الكثرة من حيث هما امران كليان و الكليات لا يدركها الا العقل و ليس من شان الخيال ادراكها و ان اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس فالوحدة ايض ماخوذة كذلك فلا يدركها العقل بل قوة جسمانية سميت خيالا او وهما فتخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل و الاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له و اجيب بان المدرك للكليات و الجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها يدرك الكليات بذاتها اي يرتسم صور الكليات في ذاتها و يدرك الجزئيات بآلاتها اي يرتسم صورها في آلاتها فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان الصورة الكلية المرتسمة

[margin:] بخلاف ما اذا صبوا ماء الجرة و اخذوا في الكيزان صح — نهم — للمجسم صح — الشخصية صح — المسئلة ٤٧ في ان الوحدة غنية عن التعريف

١١/٤

صور جزئيا تها ح في ذات النفس منتزعة من جزئياتها المرتسمة في الآلات فان النفس تدرك اولا بآلاتها
جزئيات متعددة متكثرة ترتسم صورها في تلك الآلات ثم تنتزع منها بحذف المشخصات
صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض
للوحدة وجزئياتها المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولاشك
ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها في من المرتسم ح
الآلاتها وان المرتسم في الآلات اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك
الآلات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض الكثرة وان
معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار آلاته من معروض الوحدة فكذا حال العارضين
اعني الوحدة والكثرة الكليين لانهما عارضتان لمعروضيهما هناك اي في العقل وآلاته
فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو
عارض للمرتسم في آلته واذا اعتبر مع آلته كان الامر بالعكس وان كان هذا ان الادراك
للعقل بنفسه اقول فيه نظر لانه قد ترتسم في النفس صورة كلية كثيرة ينتزع كلا منها من جزئيات
كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة
في النفس معروضة للكثرة ايضا وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض
للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا
فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس وتخصيص الكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا عينيا
لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة يعني انها ايضا من
الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات فهيئتها الا الوحدات المجتمعة وليس ح
اقول في كونهما من المعقولات الثانية نظر لانها عبارة عن
عوارض الوجود الذهني على ما سبق وهما عوارض للموجودات في الخارج
وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة
معلولة متقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة
تفنيها اذا اخذت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية
ح الافنا

المسئلة ٨ في ان الوحدة ليست ثابتة في الاعيان

المسئلة ٩ في التقابل بين الوحدة والكثرة

ضيعوضها
والمعلولية متضايفان بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فمعروضاهما اعني الوحدة والكثرة
متضايفان بالعرض لا التقابل جوهري منهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل
بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع
الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا
اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فح نقول ان كانت تلك الاشياء
المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي
هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء المركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع
فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء
آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك
الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع
الوحدة اقول الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة
واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم
ان يكون واحدا بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد
وبالنوع كالرجولية والمرئية للانسانية او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر
اعم كالخيرية والشرية للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية
والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص غير مقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون
شخص واحد موضوعا لها فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون
واحدا بالشخص انه يجب ان يكون بحيث اذا لاحظها العقل وفاضهما الى موضوع واحد فيه ح
بالشخص جوز ثبوت كل واحد منهما على سبيل البدل دون الاجتماع من
جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين ثبوت الاخر فيه لامر من
خارج والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا
وفي بحثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد بالشخص محال كالمفروض وليس هذا الا مثل
فرض كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض صحيح ما لوصفه اقول هذا دليل آخر برأسه

لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ولو باعتبار
تشخص لانها تساوق الوجود فكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا
لكن لا من الجهة التي هو بها واحد حتى يكون الفرض والمفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض
زوال تلك الكثرة عنه فليس هناك الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين
يجب ان يكون واحدا بالشخص فح نقول هو تلك الاشياء باقية
بتعددها على ما يعني عنه لفظ باعيانها فممنوع انها غير باقية بتعددها ولم يزل الخ فان
زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده الا لكان جمع المياه التي في الكيزان
المتعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لماء آخر من كتم العدم والضرورة
تقتضي بطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء
باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة
والكثرة ليستا من المشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطريان الآخر وجود
موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اوان متعددة اعداما له واحداث وايجادا
لمياه وكذا جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعداما للمياه وايجادا لماء والضرورة
تقضي ببطلانهما على ان مراد القائل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية
معروضة للكثرة كل واحد منها امر متصل في ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت
تلك الصور باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا مفصل فيها اصلا
كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة موجود في الحال
معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على
ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان معروض الكثرة
الطارية هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك
المتصل الذي قد زال اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة و
عدم قيام حجة على نفيهما ومنعهم المص على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية
الواحدة بالشخص لا يكون موضوعة للوحدة والكثرة فلا تقوم برهانا كليا على ان

المتعدد ح الاشياء باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان ح

محالا ح

محالا ولا المفروض ح

كان ح

ح

هو الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة ح

امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى
الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصفت في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة و
ذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة
ان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما يتصف
بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره
كالوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة
والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول هي شبهة منشاها الاشتراك اللفظي فان اتصاف
شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه
ان يكون ذلك الشيء موصوفا بذلك الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا آخر له تعلق
بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما يقال السفينة في حد ذاتها موصوفة
بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف
كما يقال الاربعة في حد ذاتها زوج قوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة وكثيرة ان
اراد المعنى الاول ممنوع قوله ان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا
ممنوع فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد يكون موصوفة في ذاتها
بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي
للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف
بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا بكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات
فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء معتبر فيهما سوى الوحدتين واما الانضمام
فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لا تحديد
وتصور كنه الكثرة انما هو بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه
وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما و بما قررنا اندفع ما قيل من انه ان اريد ان ح
ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فح اما بحسب الخارج فلانها اعتبارا ان عقليان
واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة

التبع ح

حد ح

لها ح

فح

وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى
ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات ثم
لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع
في ذلك الا يرى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس و
كالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف
اذا اخذ نفس الموضوعين واقول ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف
شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة
السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع
الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا
ثم اقول الحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد اما انهما متقابلتان
بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر او مكيالا
له جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا
واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين
لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة تجب
تقدمها لا يكون اي عدمها للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع
تقوم الشيء بعدمه وما يقال من ان الضد لا يقوم الضد الآخر فمجرد دعوى لا دليل عليه
سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما قومه وقد عرفت فساده مع ان الواقع
خلافه الا يرى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم معروضهما
اي معروض الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فله اي لمعروض الوحدة والكثرة
جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا
معا كافراد الانسان مثلا فانها كثير من حيث ذواتها وواحدة من حيث انها
انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة اي لم تكن ذاتية لها بمعنى ما ليس بخارج
عنها ولم تعرض لها اي لم تكن خارجة محمولة عليها وذلك بان تكون خارجة غير محمولة

انحو

والافرس

ن

مكيالا ح

وجودا وتعقلا والخيالي تتعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما التقابل الآخر الحق تقابل السلب الايجاب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما يكون عدما للمتقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة صح

مسئلة في اقسام الواحد

اي لتشكك النسبتين وجهة ما بها اتحدتا من حيث التدبير
عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان
التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ
المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في
هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور
بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما هو متعلق به وان عرضت جهة
الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج من جهة البياض فان القطن والثلج كثير بذاتيهما
واحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين
هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان
من جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة
موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او
بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع
واحد صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات
على طريق اللف والنشر من غير ترتيب فيكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا
القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض يكون
في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها
وهم يسمون الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما نعتنا بعضها
بالموضوعية والمحمولية مع ان العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين
لجواز ان يكون كل منهما موضوعا للآخر والآخر محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع
كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في
المثال الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض
الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه كانت هناك محمولات عارضة
لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد فالاول كالكاتب
والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول

اي لا بالعرض بتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير صح

وهو جهة ح

تها

بعضها صح

على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن
والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة
بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد
في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني هو الابيض فان الانسان لا يقال انه
عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمري ما يقول هذا القائل لم نقل
انه كانت هناك سوادا او بياضا او كانت هناك حمرا او صفرا الى غير ذلك مما لا يتناهى
جهة الوحدة وهي عارضة ولم تعين من جهتها هذا ان العارض انما يكون هناك ولم تعاندا
في الكون هناك حتى قال انه كانت هناك موضوعات او محمولات بلفظ او وهما
توهمه من ان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز
ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه والانسان
بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك ولا تجوز في اطلاق العارض على الانسان
بهذا المعنى المراد هنا وانه فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول
قسما آخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول
فان قومت اي كانت جهة الوحدة ذاتية الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة
جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت
نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة
زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد تتغاير معروضاهما لكن معروض الكثرة لا يتصور ان
لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة على ما سبق فالمقسم هو معروض
الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اي لا
يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني الذات
الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اي وحدة هي شخص من اشخاص مفهوم
الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو
غير داخل في المقسم فيل الواحد بالشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية

لا يكون هو

ن

لجهته م

اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع
مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه
نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية بحال وان قوله واما ان
لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة
الشخصية ذات مفهوم عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو
موتعقبا ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اي وحدة معبر عنها
بقول مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق او غيرهما الا نقطة شخصية ان كان له
مفهوم زائد ذو وضع اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يقال والا فنقطة
ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له
مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق شخصي ان لم يكن ذا
وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اي وان قبل القسمة فهو مقدار شخصي
ان قبل القسمة بالذات او جسم شخصي ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهبه في نفي
الهيولى فلا يرد النقض بها لكن يرد النقض بما يحل في احد مما حلول سريانيا في بسيط ان لم
ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب ان انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب من هذا
القسم نظر لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب
واحد من حيث كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعني
ان الوحدة مقول بالتشكيك على ما تحته فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد
بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد
بالفصل متفاوت بحسب مراتبه وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل
ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض
العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك
لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه والهوهو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام و
المراد به الحمل الايجابي بالمواطاة على هذا النحو اي على نوع الوحدة فكما ان بعض

افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من بعض
في الحملية على ما سبق قيل معناه ان هو هو هو ان يكون للشيئين وحدة من وجه على نحو
الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما يقال جهة الوحدة اما مقومة او
عارضة فكذلك جهة هو هو وجميع اقسام الوحدة محقق في اقسام هو لكن ينبغي ان يعتبر هو هو
في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون الاثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو
شخص واحد بخلاف الوحدة فانها يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد
اقول الهو هو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة
باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام الوحدة وكذلك كل مفهوم
اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم هو هو
الآخر فالتعرض لخصوصية هو يكون قليل الجدوى واية هذا الكلام بعد ذكر الوحدة
الشخصية واقسامها مع انها لا تندرج في هو هو غير ملايم والوحدة في الوصف العرضي
والذاتي تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع تسمى مماثلة وفي
الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة
مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد مع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان
فيصيران شيئا واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماء في اناء واحد والاجتماعية
كما اذا امتزج الماء والتراب فصار طينا والكون والفساد كالماء والهواء صارا
بالغليان هواء واحدا والاستحالة ككون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا ولحاز
بل واقع واتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء اما
شيئا آخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد بعينه عمرا او
بالعكس فذلك ممتنع لانهما بعد الاتحاد وان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا
وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان
لم يكن شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض
واعترض بانا لا نم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك

لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين
الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث
واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود هو نفس الوجودين الاولين صارا
واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحدا بعينه حالا في محلين لانا نقول انما يلزم ذلك
ان لم يتحدا ذاتاهما وكان هناك ذاتان وحدتا بوجود واحد وليس كذلك بل هما
قد اتحدا ذاتا ووجودا اقول توجه آخر انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا
بتشخص امتاز به عن الآخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا
اذ المفروض ان كل واحد متشخص بتشخص امتاز به عن الآخر فهما متشخصان متمايزان لا واحد
وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال تشخصه ضرورة زوال الشخص
بزوال تشخصه فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان
يقال على قياس ما مر في الوجود وانهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين
لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص
لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون هو نفسهما فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على
ما سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان حملا حكما بوحدة
الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست بعدد
لان العدد كونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد
ما يدخل تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد والمتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد
متقوم بوحداته لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست
مرات لا بثلثة فان تقومها بها ليست باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة
وواحد فان تقومت بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء
الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد مقوم لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ
لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها فاذا علمنا القدر المشترك منها الذي تقومها حقيقة الستة هو
الوحدات فما ذكره اعتراف بالمطلوب لا يقال تقومها بالوحدات ايضا ليس اولى

فنا هو

دونه

كاف في تقومها فيستغني عما عداه فان قيل جاز
ان يكون كل واحد منهم

من تقومها بالاعداد فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات
راجح باعتبار انها لازم على كل حال وايضا يمكن تصور كل عدد مع الغفلة عما دونه
من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصيات
الاعداد المندرجة تحتها فقد تصور حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد
داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم
يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة يحصل
ثلثة وهي نوع آخر من العدد واذا انضاف اليه وحدة اخرى يحصل اربعة هي ايضا
نوع آخر وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد
عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر مختلفة الحقائق لاختلافها باللوازم
كالصمم والمنطقية والتركب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة
التي هي امر اعتباري لما مر من الضابط يحكم به اي بذلك النوع من العدد العقل
على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه اي بحسب ذلك النوع
من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد آخر يحكم
العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ولمقابلها فانه يقال وحدة واحدة
وعشرة واحدة فان كل ما له وجود ذهنيا او خارجا فله وحدة ولو بالاعتبار لما سبق من
ان الوحدة تساوق الوجود ولا تنتهي الوحدات بل تنقطع بانقطاع الاعتبار على ما
عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد تعرض لها شركة فان وحدة زيد
تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيتخصص اي تتميز كل منهما عن الاخرى بالمشهوري
اي بما اضيف هي اليه فان وحدة زيد ممتازة بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة
عمرو ممتازة عن وحدة زيد وحاصله ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لا
يقال الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه
يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة كما تعرض للوحدة يعرض

هو انواع العدد هو

لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكروا في شرح هذا المحل من المتن
ما يقضى منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض لها شركة وتميز عن مشاركها
لمعروضها وتضاف الوحدة الى معروضها بالاعتبارين والى مقابلها ثالثا اي
الوحدة يعرض لها اضافات ثلث اثنتان بالقياس الى معروضها وواحدة منها
باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى
الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة
واحدة لا تفاوت منهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له
بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موضوعها بتلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة ايضا
تعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة و
يعرض لها اي لمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها اي للوحدة واراد بهما ههنا معروضيهما
من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول
والعقد والعدم والملكة وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما
وجوديان وتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف قال الحكماء
الاثنان ان كانا متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان
اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في
محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان
امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما
في محل واحد وبقيد وحدة الجهة مثل الابوة والنبوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيد
وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي
واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد
الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة و
ان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع ثم المتقابلان اما
ان يكون احدهما عدما للآخر او لا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف

المسئلة الثانية في البحث عن التقابل

الحقيقي والمشهوري

اليه العدم فعدم وملكة فان اعتبر قبوله بحسب شخصه في وقت ما اتصافه بالامر الوجودي فهو العدم والملكة المشهوريان كالكوسجية فانها عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم والملكة انما يمتاز عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد شرط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فسميان با[لمتعاندين] والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويعاكس هو وما قبله في التحقق والمشهورية والمشهور في تقسيمه انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان اولا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان و اما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار بحرف السلب والتقابل بحاله وان اريد به سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد

كعدم اللحية عن الطفل او بعدم قبوله له بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد صح

س

الحقيقي والمشهوري الخ

المتقابلين صح

السلبيه

العدميين مضافا الى الآخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط ان يكون عما من شانه ان يكون احول فهو على كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر موقوف عليه قطعا فلا يتحد ان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه بكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الثابتة بالخاص لا يلزم طبعه العام واما رابعا فلان قوله وان اريد به سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك ممنوع ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اريد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك

والجدار ليس من شانه ان يكون احول صح

١٢/٢

ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل مع انتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الآخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المصنف وما يعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل واراد وابه المحل المستغني عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهوم البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان يضاد قولنا بعض الحيوان ليس بانسان ويصدق قولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل فلسنا نعتبر موضوع القضية موردا ومحلا للثبوت وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول هنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية وان تركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع

بها

فلنا

واحد في زمان واحد صح وقال ايضا لكن التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره اقول وبما ذكرنا اندفع ما قيل اذا اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقديرية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فرجعا بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب وايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك للوقوع واللاوقوع فلا بد من ورودهما على نسبة وعليه مبنى قول المصنف وهو راجع الى القول والعقد يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي عليه اذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فمثل مفهومي البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب وايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل السلب والايجاب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فهو حد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يضمحل ذلك الاشكال فان قلت يقابل الموجبة الكلية كقولنا كل حيوان انسان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الحيوان بانسان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول

على ما نقلنا من معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون صح

مفهوم الفرس فان اعتبر ي

ومما نقلنا ظهر اندفاع

في الصدق صح

الحلول فيه صح

١٢/٢

بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضاد
قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما او رفعا للآخر على ما
علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب
الكلي هو رفع الايجاب الجزئي ليس ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب
الكلي متقابلان ليس احدهما عدما للآخر ويمكن ان يعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان
على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية
لاجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل
بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من
التناقض ولعل منشأه وقوع عبارة الشيخ ما نقلنا آنفا من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذ كان
المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالضد او في اعيان الامور
ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد من الامور العقلية لانها بين الفاظ الكلية التي
هي امور عقلية تشبه التضاد من الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان ههنا مظنة
ان يقال ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالمتجاور
والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت
التقابل الجنس اي التضايف باعتبار عارض بمعنى ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم
التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض
لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم
الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الخمسة اخص وبالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض
اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص منه او
قد يقال ان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما
من حيث هو الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو
هو تحت آخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب
مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق

عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد
ذلك المفهوم تحت الآخر وكذا الحال بين مفهومي التقابل والتضايف فان مفهوم التقابل
من حيث صدقه على افراده اعم من التضايف ومن حيث هو هو مندرج تحت التضايف
وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر اعني المندرج
فيه عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في ما نحن فيه فلا اذ من المستحيل
ان لا يصدق ذاتي الشيء على ما صدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم
التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام
او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام انفسها
فكلا وبذلك تم مقصودنا هكذا قيل واقول فيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف لكونه
ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل على اقسامه انفسها صدق التضايف ايضا
بالضرورة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه غاية ما في الباب
ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال في شرح هذا المقام اراد با
لجنس مفهوم التقابل والضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل
جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك باعتبار
عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم
من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف اخص منه لكنه يشكل
ح قوله ومقولته عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك
بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت
خصوصا في الماهيات الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على
على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه بان تعقلها ما كله لا تتوقف على تعقله وهذا في
التضايف كما ان التوقف ظ في التضاد واما في الباقيين فرد وقال الامام انا
نعقل حقيقة المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تقوم
المتضايفين بالتقابل وظ ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا لذوات

فان صدق التعال ص

المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه بل هو ذاتي لاقسامه
التي هي عوارض تلك الذوات واشدها فيه السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب
اشد في التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء
اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان
منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما
تفصيلا واجمالا لا حكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على
رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته
ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فما لم يشعر
باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الآخر ظ الاستلزام لرفع
المفهوم الاول فمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط
ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل ههنا اذا اعتقدنا ان هذا شر و
قطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهومه منع ذلك لذاته من اعتقاد انه خير ويظهر مما
ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما
تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى والثاني ان سلب الخير لا ينافيه اثبات
الشر لصدقهما على ذات واحدة فلا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة
بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة متحققة من
الجانبين انحصر منافي ايجاب الخير في سلبه ولما انحصر منافي ايجابه في سلبه كان التقابل بين
السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق
قولنا لا ينافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه وكون
المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الخير ينافي سلبه واما انحصار منافيه
في السلب فكلا او لا يرى ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير وليس سلم انحصار منافي ايجاب
الخير في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك
منافاة اخرى والاقوى لا بد له من شيء هو اقوى منه الثالث ان للخير مثلا عقدين

عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي له والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه
ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة
من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم
ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال ان الرافع بلا وسط يكون اقوى من
الرافع بوسط لافتقاره في التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا اقوى
من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال هناك كذلك وفي بعض النسخ واشدها فيه
التالي بدل قوله واشدها فيه السلب ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي
غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون
احدهما صريح سلب الآخر مع ان ذلك الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو
التضاد المشهوري على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب
مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان اراد اعم من ذلك فا
لعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد
لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد و
البياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي ويقال للاول التناقض يعني تقابل الايجاب
والسلب مطلقا سواء كان من المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع في كتب
المنطق من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى
فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص
الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا
لان الكلام في احكامها وانما خصوا البحث بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة
منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم و
مقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض من المفردات غرض معتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض
بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في
العلوم الحقيقية بل وفي اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة لا جرم خصوا نظرهم بالتناقض

قص

بين القضايا وبهذا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتنافيين
لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان مفهوم
اللاانسان مثلا او المعتبر معه صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن
صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في
مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتنافيان لذاتيهما اجتماعا
وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذلك فساد ما قيل بعد
ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعي ان التنافي اما في
الصدق والارتفاع كما في القضايا واما في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان في نفسه
اشد بعدا عنه من جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان المأخوذان على الوجه المذكور
متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا
قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا
بالتناقض فظهر انه لا حاجة الى تسمية معنى بلفظ الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى آخر تساوي ذلك المعنى
ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف
على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير اشتراط في ذلك بشرط
يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع
ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة
الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها
كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا وليس
بضاحك ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر بشرط كونه
ابيض وزيد اب لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر
بالقوة وليس بمسكر بالفعل ويصدقان ويكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط انما هو
في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة فبشرائط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي يشترط
فيها شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية

فان

فان الشخصية الكلية ضد القضية الكلية على ما مر تحقيقه فهو مع تحقق الشرائط الثمان كذبهما بجواز
كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان
كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات يشترط عاشر وهو
الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا بل يكون احديهما صادقة
والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب
الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان
بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة
كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحيثية
المذكورة لم يتحقق التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا يتناقضان
في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة متناقضان بعد تحقق
الشرائط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا
المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسر في ذلك ان نقيض
القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام
والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من
الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس
ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد في اخذ
النقيض لان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام
كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة
على اي وجه كان لا يكفي فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض
القضية ان يعني بما هو فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب
معناه فاي حاجة في ذلك النقض الى الاشتراط المذكور والى التفصيل الذي يورده
المنطقيون في نقيض قلت الامر على ما ذكر فان القضيتين المتناقضين يجب ان يكونا
متحدتين من جميع الوجوه ولا تغاير الا بان في احديهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا

ن

تعقل عن التغاير ويظن في القضيتين انهما متناقضان ويغلط مثلا في قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس
بمسكر يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط
الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب و
الايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين و
بهذا يظهر ان رد الوحدات الثماني الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان
او الى الاثنين اعني الوحدتين الاولين او الوحدة الواحدة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل
الى الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما علمت ان رفع
الايجاب الكلي سلب جزئي وعلمت انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع
قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالايجاب والسلب
والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لدفع اللبس والصون عن الخطاء في
اخذ النقيض واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في بعض النقيض فغرضهم من ذلك تحصيل
مفهومات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المتناقضات
قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية جدا
وان قوله وفي الموجهات بشرط عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية والمحصورة يناقض
بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينهما اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واذا كانت
محصورة الشرائط التسع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا يناقض بين المطلقات بل اراد ان هذه
الشرائط تمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينهما
متوقف على اعتبارها بالجهة والاختلاف فيها فكانه قال لتناقض القضايا شرائط يتحقق
فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط آخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات
يكون تسعا وفي المحصورات عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج
بحسب الكمية والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات
واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة زعم بعضهم ان
المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنها بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل

ورفع الايجاب الكلي سلب كلي
ص

ت

التناقض

اوسات

اذ ليس

او ساكت او بلفظ معدول بان يتركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا اعتبر في
القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصيته او نوعه او جنسه قريبا
كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه
بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف اليه
العدم بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية صدقا
لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط فيمتنع ان يصدق الكاتب
واللاكاتب على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ
الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع فيجوز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا
كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا
كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد
الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا
يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر آخر متوسط بينهما كالشفاف
الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين
لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمزة المتوسط بين
الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل
ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف
فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يجعل للواحد
ضدان لان الاضداد وان كثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها و
هو منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس
اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع الاخيرة
المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي
هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة
والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح

القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين
بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذلك الخير والشر فان الشر عدم
الخير وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل الاشياء التي نطلق
عليها الخير والشر والفضيلة والرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرور او رذايل
فلم تثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي نحوها ان يكون كل متضادين منها
تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب دخل مقدر تقريره ان يقال لكل
واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لانه واحد فيهما فالتضاد
انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين
تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود
العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل
كون كل منها مغايرا بالوجود للآخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع
المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة
في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول وفيه نظر لان
التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنس والفصل فانهما متضادان مع انهما
من ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزء مفهومها كالامر من
مثال القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولم يسلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور
الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان
امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبايع في الاعيان ولكل من الجنس و
الفصل ايضا وجود في الاعيان بهذا المعنى واعلم ان هذه الاحكام انما هي للتضاد الحقيقي
لا للمشهوري ولم نتعرض هنا من اقسام التقابل للاضافة ولم نبين احوالها لان بحث الاضافة
سيجي مفصلا في مباحث الاعراض الفصل الثالث في العلة والمعلول كل شي يصدر عنه
امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف
انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها من العلل او لا يصدق و عن
ولا يصدق على غيرها

بحث العلة والمعلول

المسئلة الاولى في تعريف العلة والمعلول

شي منها فانها غير موثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي
فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم
المحتاج اليه اما جزء المحتاج او امر خارج عنه والاول اما يكون به الشي بالفعل كالهيئة للسرير
وهو الصورية لا يقال صورة السيف قد يحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا
نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في
الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانه لما تحقق هناك فرد
من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل
علمنا ان صورة السيف لم يتحقق ههنا فالصواب في الجواب ان يقال لا نم ان صورة
السيف يحصل في الخشب واما ان يكون الشي به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس
المراد بالعلة المادية والصورية ما يخص الاجسام من المادة والصورة كما في الهيولى و
الصورة الجوهرية بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي توجد بها امر بالفعل او
بالقوة وهاتان علتان للمهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه
عليهما فتخصان باسم علة المهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركتين اياهما في علية الوجود و
الثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه الشي كالنجار للسرير وهو الفاعل والموثر واما لاجله
الشي كالجلوس على السرير له وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية
يخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون المهية والمادية والصورية لا توجدان
الا للمركب والغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله حكمة
وداعي وقد يسمى فايدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل
وغرض مقصود للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها
الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتاخرها فلها اعني الغاية علاقتان العلية و
المعلولية بالقياس الى شي واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي وقد يسمى جميع
ما يحتاج اليه الشي بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبا

المسئلة الثانية في اقسام العلة

غيره في الوجود

من عدة امور انه علة تامة وانما فسرناها بالجميع لما مر من ان العلة التامة قد
تكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في
تاثيره ولا تصور مانع لا يقال لابد من اعتبار امكان المعلول فالتركيب لازم لانا
نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشي ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب
له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا يمكن
انضمام ذلك لاعتبار امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من
الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان
جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور اصلا وايضا لما كان الامكان
من شرايط التاثير فلا يوجد موثر بلا اشتراط امر في تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان
مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه تكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل
الا مر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر و
ليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع
ما يحتاج اليه الشي ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشي معدومة
ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو ظاهر البطلان لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود
ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان الموثر في الوجود
هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس موثرا فيه وبديهة العقل ان
لم تجوز ان يكون العدم موثرا في الوجود لكن تجوز ان يتوقف عليه تاثير الموثر في الوجود
فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود موثر مشروط في تاثيره باقتران امور
عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان
وجود الممكن يحتاج الى موثر موجود وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان
عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع عن الدخول
فانه كاشف عن وجود فضاء له يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف
قوام

فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم
الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فسبق بذلك الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي محتاج
اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشي في وجود آخر اما ان
لا يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا
واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا
كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر
العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والآلة كالقدوم للنجار و
المعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف للذي يصبغ الاديم والداعي الذي ليس
غاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة
للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول مع انه ليس ما
منه الشي ولا ما لاجله الشي واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل لا يكون
قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية
والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات
من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بها
بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق
عليه انه جزء المعلول ولا ما منه ولا ما لاجله ولا يعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شي يصدق
عليه المقسم ولا يصدق عليه شي من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج
اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكر انما هو ثانيا بواسطة احتياجه
اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشي بلا واسطة اقول
لكن بقي شي وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية
موثرة في موثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشي الى ما يكون موثرا في وجوده وهو
الفاعل والى ما يكون موثرا في موثرية الموثر فيه وهو الغاية ومنهم من جعل القسمة وجعل
هذه المذكورات شروطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة ما يوقف عليه وجود

جها

الشي اما جزء له او خارج عنه والثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله او لا بذا و لا ذاك وح اما
ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم
من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة و
الصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث
يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسماء اخرى كما يقال
لعلة الماهية جزء وركن ويقال للمادية مادة وطبيعة ويقال للغائية غاية وغرض فالفاعل مبدأ
التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول والا فليس
وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان آخر موجوده في ذلك الزمان ان
كان لامر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستجمعا وفرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم
ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين
الزمانين وبهذا اندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند
بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجيح بلا مرجح لانا نعرض ان ارادته او تعلقها لكونه من
شرائط التاثير موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه مرجح مخصوص باحد الزمانين ويكون
وقوع الوجود في احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره و
لا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول
لما عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول ان المتبادر من هذه العبارة ان
وجود العلة المستقلة يجوز ان تقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل قطعا لما تبين من انه
يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول عند وجود العلة يمكن
من لوجود المعلول او يكون مستعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف
عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان كان
الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود
المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان

مع امكانه

المسئلة ... في الكلام في العلة الفاعلية

مع امكانه فيلزم ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله
ترجيح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود الفاعل ايضا ترجيح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار
ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان مرجح بل يجب مقارنتهما
وعكس هذا اعني ان يكون وجوده مقارنا محال لا ويجب تاخره غير معقول فان قيل لو صح
هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير
القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات
والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل
المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون
الا بعد وجودها او وجود المعلول اما مقارن للايجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه
التاثير بعدية زمانية ثم ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب
انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وساير العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة
والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة
في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزء به بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع
فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذي
هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات
المؤثر وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شي منها في وقت
فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع
تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه
من حيث عدمه الطاري على وجوده فبعدمه الطاري يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال
المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب
انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المص تدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد
بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز
رعاية لمقابلة اللاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو حال

١٤٢

او ممتنع ... وجوده ... فلا ... كان ... ان اللازم ... مح

مقتضيا لوجوده

لو صح ... ان ... وجود العلة ... مح

المستجمع

اقتصر

يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول
بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد يعني وان وجب
بقاء المعلول بعد المعد لا يستفيد ذلك المعنى بعينه ثم لو تقبل يجب وجود المعلول بعد المعد
لان العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان نقول وان وجب في المعد دون
وان جاز كان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل
المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان
يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد
ملزوم للاستعداد ووجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات وشي من مراتبها
لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه
ايضا لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقاته
الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اولا حتى ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول
واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا وجدت احديهما ثم انعدمت فوجد الاخرى
في زمان انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة و
البرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من
عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر واجيب بانه لا استحالة
في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون
كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء اوجد ذلك المعلول الشخصي واما ان يوجد احدى
تلك العلتين فوجد المعلول ثم تعدم تلك العلة و توجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول
الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم
كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان
يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد
بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا تكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر
ان المستقلتين المذكورتين يجب ان تكونا بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود

المعلول

تحصل

المعلول وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرتم
انما تم في تعدد العلة الفاعلة اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من تاثير دون تعدد الشرط
مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على
احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شي منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما
بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الآخر تاثيرا آخر وبهذا ذكرناه فلا شبهة
وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين مثلا اقتضى انتفاء
احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد العدمين
زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الآخر تاثيرا آخر اقول
فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدام العلة
الاولى وجد علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود
حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة
الثانية لا تفيده واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من
ان يكون في الزمان السابق او غيره نختار انها تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي
هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا لم فان وجود المعلول في زمان
وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر
العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني
بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد وجود بقاء المعلول الحاصل بالعلة
الاولى فلم تكن مستقلة لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون
في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في انعدام الاولى ولم يتخلل
بين زماني وجودي العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا و
ذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان
تفيد احديهما اصل الوجود في آن انعدامه يوجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة
الاولى قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا يعنى كونها مستقلة اذ المط

الثاني

١٤٣

ان ثبت جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته بای وجه کان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبنی علی امتناع اعادة المعدوم وذلک لم يثبت کما عرفت لکنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولی لم يوجد بالثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولی بقی ما اوجبنا سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله ان توقف تأثيره علی احدهما لا بعينه لم يکن خصوص شیء منهما شرطا فلا تعدد فی الشرط وان توقف تأثيره علی احدهما بخصوصه زال بزواله ويکون التأثير المشروط بخصوصيته الاخر مأثرا اخر لو تم لدل علی استحالة ان يکون لواحد شخصی علتان مستقلتان مطلقا وقد سبق انه لا استحالة فی ان يکون لواحد شخصی علتان مستقلتان علی سبيل البدل بمعنی الاجتماع بان يکون کل واحدة منهما بحيث لو وجدت هی ابتداء وجد ذلک المعلول الشخصی فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف علی احديهما لا بعينها فلا يکون خصوص شیء منهما علة فلا تعدد فی العلة واما ان يتوقف علی احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يکون الاخری علة هف والحل منع المقدمة القائلة اذا لم يکن خصوص شیء منهما شرطا فلا تعدد فی الشرط وما ظن من ان البناء يبقی بعد البناء فالمعلول يبقی بعد علته فقد عرفت ان منشأه الجهل بما هو علة حقيقة وکذلک ما يقال لا شک ان الاب له مدخل فی وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقی بعد الاب وکذا النار علة فاعلية او شرط لسخونة الماء المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فيبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقی بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحرکة معينة علة فاعلية او شرط ثم به العلة السامية لحرکة المنی وحرکة المنی علة معدة لحصوله فی الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور متحدة وهناک علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلک الصورة من المبدء الفياض فتصويره انسانا وبقاءه انسانا له علة اخری غير الاب فلذلک جاز بقاءه بعده وکذلک النار لمجاورتها الماء بعد مادته لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدء ومع وحدته اتحد المعلول الفاعل اذا کان واحدا فی ذاته ولم يکن له صفة ولم يکن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحکماء ان يصدر عنه اکثر من

تحد

واحد خلافا لاکثر المتکلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلک فی الموجب بالذات وجوازه فی الفاعل المختار کلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم فی ان المبدء الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار اذا اتحد ارادته او تعلقها علی ما ذهب اليه المتکلمون کان خارجا عما نحن بصدده اذ فيه کثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يکون واحدا من کل الوجوه فان تصور ان لا يکون فيه تعدد بوجه ما کان داخلا فيه ومتنازعا فيه ايضا احتج الحکماء بوجوه الاول لو کان الواحد الحقيقی مصدرا لامرين کانت مصدرية هذا غير مصدريته لذاک فان کان کل واحدة منهما نفس الواحد الحقيقی کان للامر الواحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم ترکبه فلم يکن واحدا اما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وان کان الاخر عينا لزم التسلسل فی الخارج لان المصدرية الخارجة لا يمکن ان تستند الی غير الواحد الحقيقی والا لم يکن هو وحده مصدرا او المقدر خلافه فيکون الواحد الحقيقی مصدرا لتلک الکل المصدرية وينقل الکلام الی مصدرية المصدرية حتی يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقی شیء فمصدريته لذلک الشیء امر مغاير له لکونه نسبة منه ومن غيره فهو اما داخل فيه ويلزم ترکبه او خارج عنه معلول له لما مر آنفا وينقل الکلام الی مصدريتها حتی يلزم التسلسل او نقول کان الصادر هناک شيئين احدهما ذلک الصادر عن الواحد والثانی مصدرية لذلک الشیء لا شیء واحد وهو مناف لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباری فيستغنی عن المصدر قيل لا بد ان يکون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يکون لها تلک الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يکن اقتضاءها لهذا المعلول باولی من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يکون له مع البرودة خصوصية لا يکون له مع غيرها وبسبب ذلک تعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفی الحقيقة تلک الخصوصية هی المصدرية فيکون موجودة قطعا ومتقدمة علی المعلول ح ما فيعبر عن تلک الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخری ويکون

المصدر

العلة بحيث يجب عنها المعلول هو ماله وذلک لضيق العبارة عما هو المقصود فی هذا المقام حتی ان الخصوصية ايضا يرد عليها الاشکال بانها اضافية لکن لم يقصد بها مفهومها الاضافی بل اريد امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يکون له ذلک مع غيره ويصح اطلاق هذه الالفاظ علی ذلک المعنی المراد بطريق التجوز مما لا ينکر فاندفع المنع وسقط النقض ايضا فان المعلول اذا کان واحدا يکون مصدريته بالمعنی المذکور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا اتعدد المعلول فانه يحقق ح مصدريتان متغايرتان لا يمکن ان يکون کلتاهما عين ذات المصدر لما مر آنفا ولا ان يکون واحدة منهما داخلة فيه فيلزم کون احدهما لا اقل خارجا معلولا له ويتم الکلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يکون لذات واحد من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة مشارکة فی جهة او غير متشارکة فيها لا يکون تلک الخصوصية لها مع غير تلک الامور فيصدر عنها تلک الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع کل صادر معين فلا نسلم انها موجودة قوله وفی الحقيقة تلک الخصوصية هی المصدر فيکون موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية المذکورة يجب ان يکون فی الحقيقة فاعله حتی يلزم وجودها لجواز ان يکون فاعل واحد مع امر عدمی له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمی آخر له خصوصية مع معلول آخر فلا يکون الخصوصية هی الفاعل بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ماله مدخل فی الصدور سلمنا ان الخصوصية مصدر لکن لا نسلم ان المصدر بهذا المعنی يجب ان يکون موجودا لا يقال اثبات المطلوب متوقفا علی وجود الخصوصية بل يکفيه تقدمها علی المعلول اذ يلزم ح تکثر فی الواحد الحقيقی ولو بالاعتبار لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تکثرا فی الواحد الحقيقی لزم ان لا يمکن سلب اشياء کثيرة عن شیء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تکثرا فيه لکنه بط لان جميع الوجوه ما سواه مسلوب عنه بالضرورة وما قال من ان سلب شیء عن شیء امر عقلی لا يتحقق فی العقل الا بعد تعقل المسلوب و

ل

مسلوب عنه بعدما نه ولا يکون ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يکون الواحد الحقيقی من حيث هو واحد حقيقی مسلوبا عنه اشياء کثيرة ممنوع بان الواحد الحقيقی کالواجب تعالی متصف فی حد نفسه فی الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يکن هی متحققة فی الخارج ولا يتوقف ذلک الاتصاف علی تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف علی تعقلها هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثانی لو جاز صدور الکثير عن الواحد لما کان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال عليه لکن مثل هذا الاستدلال مرکوز فی العقول فانا لما راينا الماء يوجب البرودة والنار يوجب السخونة قطعا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه کلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعکس عکس النقيض الی قولنا کلما اتحد العلة اتحد المعلول وهو المط والجواب ان الاستدلال علی تغاير طبيعتی النار والماء انما هو بالتخالف لا بالتعدد فانا لما راينا نارا ولا برد معها کما کان مع الماء وراينا ماء ولا حر معه کما کان مع النار علمنا تخالف اثر کل منهما متغايرا ان فلو راينا اثارا متعددة بلا تخالف لم يمکن لنا الاستدلال بها علی تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو کان الواحد الحقيقی مصدرا لامرين کا و ب مثلا کان مصدرا للا و لما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا اعنی صدور ب وهذا الوجه کتبه ابن سينا الی بهمنيار لما طلب منه البرهان علی هذا المطلب قال الامام العجب ممن يعنی عمره فی المنطق ليعصمه عن الغلط ثم اهمله فی هذا المطلب الاعلی حتی يقع فی غلط يضحک منه الصبيان ثم بعرض الکثرة باعتبار کثرة الاضافات اشارة الی جواب استدلال المتکلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثانی وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيکون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم فی کل موجودين فرضنا ان يکون احدهما علة للاخر والاخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلک انما يلزم لو لم يکن فی المعلول الاول مع وحدته کثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامکانا بالذات فيصدر

عن الآخر فانهما

ض

فعلى هذم

عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر آخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية
لا يصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروطا و
حيثيات يختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بالوجه كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون
الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدءا للممكنات
باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة
في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات
لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان
ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور واقول
ان سلب شي عن شي لا يتوقف على تحقق شي من الطرفين واما الاضافة بين الشيئين
فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمص في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المتفقة
لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا مبدءا اول فليكن ا وصدر
عنه شي واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط
ب شي آخر ليكن ج وعن ب وحده شي وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما
على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شي آخر صار في ثالثة المراتب اشياء
ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شي وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا
ثالث وبتوسط ب رابع وبتوسط ب ج خامس وبتوسط ب د سادس وعن ب بتوسط
ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي
عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن
السافل بالنظر الى ما فوقه شي واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة
صار ما في هذه المراتب اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود
كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة
في مرتبة واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات المتكثرة
امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن

الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم
ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين
يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك بوجهين الاول انه يلزم احتياجه
الى كل من العلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني
انه لو توقف على كل منهما لم يكن شي منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة
ان لا يتوقف في التاثير الى شي آخر وان توقف على احديهما فقط كانت هي العلة دون
الاخرى وان لم يتوقف على شي منهما لم يكن شي منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه
لا يمتنع اجتماع المستقلتين عليه بمعنى ان تقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون
المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى ولا يلزم احتياج شي الى شي واستغناؤه
عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده
الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب
بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز
ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة
تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعيين العلة من جانب العلة واعترض
صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين من
جانب العلة التزاما لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها
فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما
بعينه ليلزم المحذور بل الى مفهوم احديهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول
النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة
المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين
مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شي منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا
بالقياس الى كل واحد منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما
اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احديهما الذي هو اعم

منها فلا يتم الدليل الاول ايضا قلنا ان يختار في الدليل الثاني شق الرابع وهو ان
يتوقف المعلول على احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم شي من المحذورات المذكورة في
الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا واقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان
تعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها
فيلزم احتياجه الى كل واحدة منهما عينا ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارد تا
على سبيل البدل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلية على تقدير
وجود كل واحدة منها انما هي الموجودة دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت
هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها ايضا لانهما انما
يكونان للموجود الخارجي فان استغناء شي عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجه
اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشي منهما والطبايع لا وجود
لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فقول المص ان الواحد بالنوع يكون له علل
متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان
افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك
والنسبتان اي العلية والمعلولية من ثواني المعقولات اقول لا شك في انهما من الامور
الاعتبارية ولا لزم التس واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث يعرف بالتامل و
بينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشي الواحد بالنسبة الى امرين يعني قد يكون شي
علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل المتوسطة ولا يتعاكسان اي العلة والمعلول فيهما
اي في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغير وسط ولا
المعلول علة لعلتها كذلك وهذا ان المعنيان متلازمان وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكر
دليلا على بطلانه كما سنذكره على بطلان التس فكانه يدعي بداهته كما ذهب اليه الامام
الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشي علة لعلته لكان متقدما
على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة
لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات فح نقول معنى التقدم بالذات ان كان

نفس العلة كان قولك لزم تقدم الشي على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشي لعلته
وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ وان كان معنى التقدم
امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من
وراء المنع في المقامين اولا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان
له مفهوما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال فالاولى ان يقال كل واحد
منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم افتقار
كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين شيئين ثم قال والاولى
ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة
المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اعني
الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اولى من ذلك الاولى لان تحقق
النسبة يكفيه التغاير الاعتباري واقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين
جهتان ينشاء منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا
اختلفت الجهة لا يكون مما نحن بصدد ابطاله اذ كلامنا في بطلان الدور ولا دور
الا مع اتحاد الجهة ليس بشي لان الدور هو ان يكون الشي مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من
جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون الشي مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة لا يقدح في
ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشي وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له
مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشاء احد الشيئين هو كونه مفتقرا ومنشاء الآخر
هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان اراد بالافتقار في
الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين
لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع
بين المتضايفين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك
كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت
التاخر اي تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جارى في التاخر ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه

اذ تقول ح ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على
تقدير اليد و مفتقرا الى الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلولا للاخر و هذا هو عين المسئلة منع
وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره و تقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود
والمرضى اقول والجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة و المعلول ترتبا بحيث يصح ان
يقال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال
تحركت اليد فتحرك الخاتم و لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد فبالضرورة ههناك
معنى يصح ترتب المعلول على العلة بالفاء و يمنع عن عكسه و هذا المعنى يقال له بالنسبة الى
العلة كونه علة و متقدما و محتاجا اليه و مفتقرا اليه و موقوفا عليه و بالنسبة الى المعلول كونه
معلولا و متاخرا و محتاجا و مفتقرا و موقوفا فحاصل الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته
لزم كونه علة لنفسه و بعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه و بعبارة اخرى لزم توقف
الشيء على نفسه و بعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه و ذلك باطل بالضرورة فان
قيل اللزوم مم و سند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم
ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه و ان لم توجد
البعيدة و الا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة و ثانيهما انه يجوز ان يكون شان ماهية
كل منهما علة لوجود الآخر او ماهية احدهما علة لوجود الاخر و وجود الاخر علة لوجود
الاول قلنا اللزوم ضروري و السند مدفوع لان العلة القريبة لا يوجد بدون العلة
البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود
المعلول مع عدم علة القريبة و بطلانه ظ و لان كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده
مع انه ظ البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد و ان يكون موجودة
قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه
و لا تيراقي مروضا هما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي
من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبة و ذلك لكونه ممكنا فلا يجب و
لا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة و لا فيوجد و ذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود

المسئلة ١٤ ابطال التسلسل

والوجوب

والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول ايض لكونه
ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها فيجب
وجود علة واجبة لذاتها هي طرف اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية
يقول كل منها يجب بغيره و يوجد بغيره و لا ينتهي الى ما هو واجب لذاته فدعوى انه لا
بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة و للتطبيق من جملة قد فصلت منها احاد متناهية
فجملة اخرى لم يفصل منها هذا هو برهان التطبيق و عليه في كل ما يدعى ماسه تقريره انه لو
تسلسلت العلل و المعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احديهما من معلول
معين او علة معينة و الاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبله بعدد متناه
فقطس من الجملة التي قد فصل منها احاد متناسبة و الجملة الاخرى التي لم يفصل منها هذه
الاحاد اي نطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى و كذا نطبق
الجزء الثاني على الجزء الثاني و هلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم
تساوي الكل و الجزء و هو مح و ان لم يقع و لا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة
لا يكون بازائه جزء من الناقصة و التامة لا يزيد عليها الا بعدد متناه فيلزم تناهيهما ايض ضرورة
ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه و اعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة و لا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون
لعدم التناهي و ايض الحكم انما لزم من المجموع محالا و لا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه
فان مجموع تمام زيد و عدمه مح و كل واحد من جزئيه ممكن في نفسه و ايض فالدليل منقوض
بالاعداد و الحوادث التي لا اول لها و النفوس الناطقة فانها غير متناهية مع ان التطبيق
مع ان الحجة جارية فيها و يجاب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما
متساويتان او متفاوتتان بالزيادة و النقصان و ان الناقصة يلزمها الانقطاع
و عن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا فلا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها
محالا و نحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا و عن النقض بالاعداد
بانها من الاعتبارات العقلية و لا مدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي

متناهية و عن النقض بالباقيين اعني بالامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية
و التي توجد معا لكن لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين مجتمعون على استحالة
لا تناهيهما و اجراء برهان التطبيق فيهما و سيصرح المص بذلك في مبحث حدوث العالم
و اما الحكماء المسرطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعهما في الوجود و الترتب بينها فهم
يقولون بانه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل و كان منها ترتب ايض فاذا
جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني
و هكذا فيتم التطبيق بلا شبهة و اذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع
احاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب
الخارج في زمان اصلا و ليس في الوجود الذهني ايض لاستحالة وجودها مفصلة في
الذهن دفعة و من المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء آحاد الاخرى
الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن و كذا لا يتم التطبيق اذا
كانت الاحاد موجودة معا و لم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول
بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني و الثالث بازاء الثالث و هكذا لجواز
ان يقع احاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل
كل واحد من الاولى و اعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر
على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة و لا في زمان متناه حتى يتصور هناك
تطبيق و يظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم و العقل و استوضح ما صورناه بكيف
توهم التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستواء و بين اعداد الحصى فانك في الاول اذا
طبقت طرف احد الجملتين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احديهما
بازاء جزء من الثاني و ليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من
اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من
احاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة و ان
لم يكن بين احادهما ترتب و بوضع ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف و لا يحتاج
العقل

في ذلك

في ذلك الفرض الى ملاحظة احادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها
اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا مح
سواء كان بينها ترتب او لا و لان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يعد كل واحد
منها باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب زيادة احدى النسبتين على الاخرى من حيث
السبق بيان ذلك على استحالة التسلسل تقريره انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة
او كانت السلسلة في جانب العلل و العلة المحضة او كان التسلسل في جانب المعلولات
و نجعل كلا من الاحاد التي فوقه على التقدير الاول او تحتها على التقدير الثاني متعددا
باعتبار وصفي العلية و المعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول
فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل و الاخرى المعلولات و يلزم عند
التطبيق منهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول و زيادة وصف المعلولية على التقدير
الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها
و ذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة و ذلك
المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه و انما يتغاير ان بحسب وصفي العلية و المعلولية
و بهذا الاعتبار يتصور الانطباق منهما فكل علة و معلول منطبقين لا بد و ان يكون قبلهما
علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق كان
هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات و الا
لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علته فلا يكون علة متقدمة عليه بل واقعة
في مرتبته و قد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة و فيه
انقطاع السلسلتين و كذا كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلوله
المتاخر عنها و عن ذلك المعلول ايض فكل علة و معلول منطبقين لا بد ان يكون بعدهما
معلول و يلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحدة
فينقطع السلسلتان معا و لان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا
في نفسه و علله و لان المجموع له علة تامة و كل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا تجب به و

كيف يجب الجملة بشي وهو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان اخر تقريره ان جميع
تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذ بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شي منها
فلا شك انه موجود ممكن اما الموجود فلانحصار اجزائه في الموجود ومعلوم ان المركب
لا تقدم الا بتقدم شي من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان
الجميع موجودا ممكنا فموجوده بالاستقلال اما نفسه وهو ظ الاستحالة واما جزئه وهو
ايضا صح لاستلزامه ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من
الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا اخر
لتوقف حصول المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال
لا يجوز ان يكون جزؤه لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل
بوجوده واما خارج عنه وقد مر آنفا ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب
ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة
فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على
معلول واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة
مستند الى آخر منها الى غير النهاية هف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة
كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية وبما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان
اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس
السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشي قد يكون نفس ذلك الشي
كما في المركب من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها
من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا مم وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها
وان اريد العلة الفاعلة فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم
كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو مم لجواز ان يكون بعض اجزاء
المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل
المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل هو مع فاعل

الحساب

الخشبات ثم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء محتاج الى علة فلا يستقل بوجودها ان احتياج
العلة الى ما هو علة لها يوجد لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو معلول لها
او نهافي ايجاده على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة
لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقل لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء بعينها
علة ذلك الجزء وهو ظ لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشب السرير
والهيئة الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها
علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظ البطلان فان وجدت لزم تخلف
المعلول اعني الجزء الآخر عن العلة المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة
لكل جزء من المركب اما بنفسها واما بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير
افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مرتب الاجزاء كانت علته
المستقلة ايضا مرتبة الاجزاء بحدث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا
يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المط اعني امتناع كون
العلة المستقلة للسلسلة جزء منها او من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان
يلزم علية الشي لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية و
المعلولية بحيث الرتبة حيث حصر من الجانب المتناهي ولذلك يعبر عن ذلك المجموع
تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فانه جزء من السلسلة يكون
به تحقق السلسلة عند تحققه ويقع لكل جزء منه جزء منها فان نفسه جزء من السلسلة يكون علته
المجموع الذي حصل منه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل
ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علة وهي
جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع قبله
بعرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة
بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار
في الايجاد الى معاون الخارج على ما تحققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل

لا يخرج عنها الا المعلول المحض الذي
بحسب العلة المتقدم عليه

فيه لا خارج عنه فظ انه لا مدخل للمعلول الاخير في ايجاد فان قيل نحن نقول من الابتداء
علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يوجد
فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا مم بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول
الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج
في ايجادها الى معاون خارج هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نم افتقار
الجملة المعروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد
المعللة كل واحد منها بعلة وهو لكم انها ممكن مجرد عبارة عن ممكنات يتحقق كل منها بعلة ومن
اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الآحاد
ومن اين يلزم الى ما قيل جميع تلك العلل الموجودة التي هي علة موجدة للسلسلة بالضرورة
اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود
آخر ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات
قد احتاج كل منها الى علة وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام
خال عن التحصيل هذا وان قوله لان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع
ما يحتاج اليه الشي فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فحقه ان يكون
مقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع وجه اخر لو ذهب سلسلة العلل الى غير النهاية لزم
زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو بط لان العلية والمعلولية متضايفان بحسب
حقيقتان ومن لوازمها التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين
وجد الاخر قطعا فلا بد متى ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان
متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو
المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات
الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة
فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت
من العلل او المعلولات فهي لا محالة يشتمل على الوف فعده الالوف الموجودة فيها

اما ان

اما ان يكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظ الاستحالة للعدة الاحاد بحسب ان
يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان ما خذ كل الف من الآحاد واحدا
حتى يكون عن مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو بط لان الاحاد يشتمل على جملتين
احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزايد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر
عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي وعلى التقديرين يلزم التناهي
السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يعرض مقطعا فيحصل جانب
بمناه فنيا وقى التزمد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية
لكونها محصورة بين حاصرين احد طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدا الجملة الثانية
اعني الزايد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة
لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف والمتالف من
الجمل المتناهية الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة
التي هي بقدر الزايد على الالوف يقع من جانب المتناهي ويكون متناهية ضرورة
انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدا عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف
تسعماية وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة
لتناهي اجزائها عدة واحادا على ما مر ورد بمنع المنفصلة القائلة بان هذا اما مساو لذلك
او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه بدعوى البديهة
في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويتان او
غير متساويتان ويتكافى النسبتان اي العلية والمعلولية وليس المراد بهما ههنا العلية
والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية على ما سيتضح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم
على معنى انه اذا تحققت العلية في معروض وجودي تحققت المعلولية في معروض وجودي
وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت العلية في معروض وجودي
وهذا معنى تكافيهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض عدمي تحققت المعلولية
في معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض عدمي تحققت العلية

او من جانب الغير المتناهي

او متفاوتتان

المسئلة ١ في متابعة المعلول للعلة في الوجود والعدم

في معروض عدمي وهذا معنى كلامهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي
ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه
اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية وجودية ايضا فان ثبت ان التاثير
الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية
وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا
عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه ان صح ان عدم العدم عين الوجود و
ان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي
والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي ثم اقول
مردود بانه يجوز ان يكون علة الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب
ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي
وجوديا لكان عدميا وعلة ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الموجود لا
يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول
وقد عرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد
مردود بانه يجوز ان لا يكون لملكته علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة
موجدة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون علته
واجب الوجود لا يقال فيلزم ان يكون معلوله الذي هو موجود الوجود وعلية بجواز ان
يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة
لتنافي لازميهما قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تع لا
يكون مصدرا لاثر وقابلا له وفرعوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تع بصفات حقيقية
زائدة على ذاته على ما يقوله الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل
متنافيان عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بهما وذلك لتنافي لازميهما اعني
الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشي يجب عند
وجوده وجود المفعول والقابل لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله

المسئلة ٦ في ان القابل لا يكون فاعله

ما يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين الذين وقع نسبة القبول صح

فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا اجتمع شرائط تاثيره وارتفع موانعه وصار
بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع
معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد
ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده
لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن
ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا لمفعوله من حيث انه فاعل دون القابل اذ
لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شي من الصور فالفعل وحده موجب
في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيئين من جهة واحدة لزم امكان الوجوب
وامتناعه من تلك الجهة وهو ح اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة
الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا
فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية و
القابلية ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا
لذاته الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته
يجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية العلة والا لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجة الى نفسها وانه
كان محال وان كان محتاجا الى العلة في تشخصه لا في نوعه وماهيته جاز ان يتفقا في الماهية وان يختلفا
فيها ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب يعني اذا كان شي علة فاعلية لاخر
بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشي واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال
في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا
فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر والا
لم تنفك الاشخاص يعني لو كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته وماهيته علة لآخر منها
لزم ان يكون كل علة شخص علة لآخر منها لاستماله على تلك الماهية ويلزم لا تناهي اشخاص
العناصر في مرتبة موجودة معا وفيه نظر لانا نقول لا نم انه يلزم منه ان يكون كل شخص علة
لآخر وانما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله على الماهية العنصرية

المسئلة ٧ في نسبة العلة الى المعلول

وكان هناك شي ثالث مصاحب لذلك الفاعل لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك

المسئلة ٨ في ان مصاحب العلة ليس بعلة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولا

المسئلة ٩ في ان العناصر ليست علا ذاتية بعضها لبعض

علة لذلك الشخص الآخر المعلول فرضا ولا استغنائه عنه بغيره ودليل آخر على ان العناصر ليست عللا
ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره
بل كلها في ذلك سواء فحينئذ فيستغني ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة لعدم ذلك المعروض
منه وفيه نظر لان معنى العلة الذاتية على ما مر ان يكون علة لماهيته وحقيقته ان يكون العلة
هي الماهية بحيث لا يكون لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج
المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم تقدمه دليل آخر تقريره ان الشخص من
العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر ومتاخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد وان
يكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه نظر لان امكان عرض التقدم والتاخر
لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان التقدم والتاخر بحسب نفس الامر ممنوع
ولتكافيهما دليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر يكافي شخصا آخر في ان احدهما ليس
اولى بان يكون علة للآخر من العكس ومع التكافي يلزم ان لا يكون احدهما علة للآخر و
يرد عليه وعلى الدليلين الاول والثاني انها مبنية على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب
الماهية وهو ممنوع ولبقاء احدهما مع عدم الآخر دليل آخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان
يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم
ممنوع والاستقراء في الماهية على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص لا
يفيد يقينا والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي يتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة
من العضلات ليقع منا اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية
وهي اربعة مرتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشي الملايم او المنافي تصورا
مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي نسبته
الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور
المتساوية على الباقية ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور وينبعث الى شوق
نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملايم في الشي اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا
او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة في
شي

منها ان كل شخص من العناصر يمكن ان يعرض متقدما بالذات على شخص آخر صح

عدم صاحبه صح

المسئلة ١٠ في كيفية صدور الافعال منا

الفعل صح

الشي المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه اجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته للشوق
كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل
الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة مبنيا
على الاغلب وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية وعند وجود
هذا الاجماع يرجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما
ويليه التحريك من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء هذا وقد قيل لو كان المعتبر
في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من وقوع
الشركة يتوقف على وجوده لانا قبل وجود السواد المعين مثلا لا نتصور السواد
في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت الوفا
لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك
فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب
الملهم بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في
الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه
فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدا لحصوله في الخيال قد يكون حصوله في
الخيال لانه مبدا لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور والحركة الى مكان تتبع ارادة
بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى
جواب سؤال يورد فيقال الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها
من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود ونقطها المتحرك من غير ان تصورها بخصوصها
وتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة
كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية
الصادرة عنا لا تحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان
صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك
ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه

تحصل حدا اجزائها من حدوده وحصلت من تحصله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع
بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه تخيل حدا آخر وهكذا الى ان انقطع بعد وصوله الى حد
معين من حدوده بان تحصل لحد آخر بعده انقطعت حركته ولم تجاوز ذلك الحد الذي وصل
اليه وسكن واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وسعت منه ارادة جزئية يترتب
عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات و
كما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات
والارادات بهذا متجددة منصرفة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض
بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في فلابد لها من علل حادثة جزئية ـه
الاول ويتسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان
للوجود ايضا محالا لان السابق يعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجودات
اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات
المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور
في انعدامه حال حصول اللاحق لان العلة المعدة يجب ان لا تجامع المعلول على ما
مر تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة
كفرسخ مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود
الواقعة في اثنائها اما لغفلة عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف او مرض وايضا
فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي تفرض في المسافة
او تخيل بعضها دون بعض والاول يقتضي تصورات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى مرات غير متناهية ـه
غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف التي لا تتناهى بسانه ذلك لكن كل عاقل يجد
من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة
من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها و
الا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون ح التخيلات والارادات متصلة كما زعم
وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال اهل بعض المحققين بان

الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى قطع المسافة وسياتي تحقيق
ذلك وبيان ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد شخصي من مبدا المسافة الى منتهاها فيكفي فيها
تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة
عليها او توجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية
فلا يرد الحركة على مسافة نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور
وارادة جزئيين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب به
المسئلة ١١ في ان القوى الجسمانية انما تؤثر بمشاركة الوضع عن سؤاله وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة ممهدة وشرط في
صدق التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء شرط في ان يصدق على المقارن للمادة
اعني الصور والاعراض المقارنة لها انها موثرة وضع خاص بينه وبين ما يؤثر هو فيه لان الصور
والاعراض المقارنة قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة
تلك المادة فيكون لمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا يسخن اي شيء اتفق بل
او كان له وضع آخر ما العاكس له ـه كان ملاقيا لجرمها والشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها واعترض بانه ان اراد
بوساطة المادة توقف الفعل على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور
والاعراض متوقف عليها فيتوقف فعله ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط
الوضع في التاثير وان اراد بها ان لوضعها مدخلا في تاثيرها فذلك ممنوع فان المادي
يتاثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فلم لا يجوز ان يكون المادي
بعد تحصله موثرا لخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره وان كان حالا بالمادة
في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك واعترض فان النفس
الساذجة تتاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بوساطتها اعراض نفسانية بوساطتها
المرتسمة ـه كالغضب والفرح وغيرها مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور في قواها
مادية ذوات اوضاع ويقال بان هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع
المسئلة ١٢ في تناهي القوى الجسمانية بان اقل مراتبها الاعداد وهو تاثير ايضا والتناهي اي وشرط في صدق التاثير
على المقارن تناهي آثاره فيكون قوله والتناهي معطوفا على قوله الوضع والظاهر

بهذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من
كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام
اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه
الخاص على المؤثر بالنظر الى اثاره اشار الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم
التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى اثاره انما يكون
بحسب المدة والعدة والشدة لتتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على
اثبات ان القوى الجسمانية لا يوصف بلا تناهي آثارها مطلقا وذلك اعني ان المؤثر
لا يوصف بتناهيه ولا تناهي اثاره الا بحسب احد تلك الامور الثلثة لان التناهي و
اللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهي ى
او اللاتناهي نظرا الى اثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وهو التناهي واللاتناهي
بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر متناهية في الزيادة والكثرة وهو التناهي
بحسب المدة او في النقصان والعلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في
الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي
بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت
في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان
التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة وجب
ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان ـه
في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون
مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نم ان قطع
تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا
يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر لان القسري يختلف
باختلاف القابل ومع اتحاد المبدا يتفاوت مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل
لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدا عرض التناهي قالوا

لاشك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكثر
كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب
طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا
فرضنا تحريك الجسم لقوته جسما من مبدا معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكثر
بعضها منه بحسب المقدار بتلك القوة نفسها ومن ذلك المبدا حينئذ لزم ان يتفاوت منتهى
حركة الجسمين بان يكون الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي
حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بحد زيادة مقداره اذ المفروض
انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم
اعظم مقدارا كانت الطبيعة اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف
محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيتها واما في قبول الحركة فالصغر والكبير متساويان لان
ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغر والكبير بالطبع من مبدا معين لزم
التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما تقوى عليه الكل فينقطع حركة
الصغير ويلزم منه انقطاع حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتها ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية
فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ العقل
الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي
بوساطة الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام
على ان القوة الجسمانية لا تكون موثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا يكون واسطة في
صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز كون القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة
في صدور الآثار لا يتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك
التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان يباشرها استقلالا ايضا وتفصيلا بانه
للحركات ليس للحركة التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد
التي لم يوجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في
جواب المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها

بازدياد بالكل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات
فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه بها
كون العقل قوة على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية
قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوة على تحريك الكل مع ان التفاوت في حال موجود للقوة
بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا
الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس
يلزم هذا من التفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان
فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لتحريكاتها مبدا ويكون التفاوت
الذي لا بد منه هو التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي
اعني من جانب المنتهي ولو سلم ان لها مبدا فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي
لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية و
ابطاء في الطبيعة من غير انقطاع واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطوء يستدعي
التفاوت بحسب المدة والعدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة
والبطوء فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان
الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول اذا كانت
قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير
والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدد حركات الجسم الكبير
اكثر من حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركة الجسمين
الصغير والكبير كلاهما متناهيين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا
كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير
متفاوتتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا متناهيتين بحسب
المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم
غير متناهية وجرى تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة

في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة فيسقط المنع المذكور
بط لان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل فاذا اجزي الى اجزاء بالفعل
يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان
قسمته لا يقف عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية
ويعني انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور وكذا ما يقال ان التفاوت بحسب
المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركات
فاذا كان حركة الجسمين الصغير والكبير غير متناهيين بحسب العدة فلم يكن منهما تفاوت
بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض
غير متناه عددا بط ايضا لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو
كانت الحركات متساوية بالسرعة والبطوء وذلك ممنوع نعم يمكن ان يقال ان التناهي
بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما للزوم الانحصار بين
الحاصرين اما الاول فلما ظهر ان العدد ان اللذان هما مبدا القوة ومنتهاها و
اما على الثاني فلما ظهر ان حاصرتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت
بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة
الفلك التاسع مع عدم تناهيها وبعد اللتيا والتي فبرهان تناهي القوة الطبيعية
انما يجري في قوة حالة في الجسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع
في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل
للتحريك القسري متناول للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع
ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات
مركبة من بسائط لا يخلو من معاوقات يقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك
الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب
فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة المحركين وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما
يجري في قوة قاسرة لجسم حالة ما ذكرناه اعني لجسم حلت فيه قوة لا معاوقة لها فيه منقسمة

بانقسام ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين
المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقي طبيعتهما والتفاوت بين المعاوقين
انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم
ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى
الجسمانية تاثيرا واما القائلون باسناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه
فهم بمعزل عن هذا البحث والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي
وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات تكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة
للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد قال الحكماء لما ثبت تلازم الهيولى والصورة ثبت ان
كل ما كان كذلك فلا بد وان يكون احدهما علة للاخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة
او بالعكس والاول بط لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة
كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فتعين كون الصورة علة فلا يخ اما ان يكون علة
وذلك بط لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى مقدمة على الشكل لانه
من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة
علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء اخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء
فاعل لمحله واعترض عليه بانا لوانا لا نم ان كل متلازمين لا بد ان يكون علة للاخر
فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما علة للاخر ولئن سلمنا ذلك فلا
نم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك مما لم يثبت ولو سلم فلا نم ان الصورة
مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد او حدود بالمقدار و
تلك الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر عن
الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم
على ذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانية دون غيرهما ولا يقال لعلهم
ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب
الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة ليست جزءا ايضا من فاعل الهيولى

لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول وايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل
فيه بط قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود
الذات في نفسها متقدم على وجودها التي من جملتها حلول شيء اخر فيها لا يقال ان المحتاج
اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المتعين بما عرض في المحل فلا
محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن وجود الحال المتعين وفي وجود المتعين
لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء للعلة الفاعلة للموجود الخارجي كما زعموا ولو سلم ان
ان احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول
عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة
ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا
لم يكن محتاجا الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية
فانها جوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول الاتصال
والانفصال اللازم فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا للفاعل فقوله
ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه قلنا نعم لكن لا يلزم منه الا ان
يتوقف حلول الحال على وجود المحل ولا استحالة فيه انما المحال ان يتوقف وجود الحال
على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشيء لا يبقى بعد
زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت
عن الهيولى خلفها صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احد الصور الشخصية
المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها بسقف قائم بدعائم متعاقبة يزول واحد
منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة في عوارضها
الشخصية الى الهيولى فلا يصح كون الصورة الشخصية علة لها سواء كانت متعينة
او غير متعينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة للتشخص
التي اذا زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها التشخص كما يوهمه
العبارة ولذلك عدوا في العوارض المشخصة امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص

المسئلة ١٣ في العلة المادية

المسئلة ١٤ العلة الصورية

المسئلة ١٥ العلة الغائية

منها كالتناهي والشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المقوم
بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال
المتقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة
والصورة بمعنى العلة المادية والصورية انما يطلقان على الهيولى والصورة اذ
المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل ليس الا الصورة لكنك قد
عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد لها امر بالفعل او
بالقوة ونحوه الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم
المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما
وكل منهما جزء للمقوم وفيه منع ظاهر اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم
التقوم وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي له ولا يلزم الانقلاب
ولما كان ههنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل
قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت
جنينا تقبلها اجاب بان القبول اعني امكان حصول الحال في الحال مستمر ابدا لا يختلف
اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان
قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن
هو قرب القبول بعد بعده لا اصل القبول والسبب في حصول قرب القريب بعد بعده و
حصول استعدادات للمحل يستفيدها من الامور الحالة فيه والغاية علة لماهيتها اي
لصورتها الذهنية لعليته العلة الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل
فاعلا اذ بحسبه يصير مقدما على الفعل ومن الاعتبار بكون الغاية علة للمعلول الذي
صدر عن الفاعل معلولة لوجودها العيني للمعلول فان وجود الغاية في الخارج مترتب
على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتاخر بحسب الوجود الخارجي
فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده
ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي الغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل فعل بالقصد و

الاختيار

الاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض واما القوة الحيوانية المحركة فغاياتها الحركة
الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مرتبة كما ذكرنا
والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة في عضل العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع
من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملايم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل او الفكر
صورة في النفس لحركة القوة الشوقية الى الاجماع تخدمها القوة المحركة في الاعضاء فما يسمى
الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية القوة الحيوانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك
وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها
غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان قد ضجر عن
المقام في موضع ويخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه وتحرك نحوه
وانتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان
الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء الصديق له فاشتاقه فيتحرك الى المكان الذي يصادفه
فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية
بل معنى آخر لكن يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي القوتين
المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة
الى القوة الشوقية او لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اي وان حصل غاية القوة
الشوقية فهو خير ان كان المبدأ التفكر او عادة ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة
نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع الطبيعة كالتنفس
او مع مزاج كحركات المرضى او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من
غير انضمام شيء آخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات الحكماء قد يطلقون الغاية على ما ينتهي
اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل
لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية
غايات مع انه لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي للاسباب الاتفاقية
غايات وما يتادى الفعل اليه ان كان ما دونه دائما او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا

وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان كان ما دونه مساويا او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا
وما يتادى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان الفعل ان
كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التادي دائما وكان الفعل سببا ذاتيا له وما
يتادى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التادي فلم يكن ههنا سبب
اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب ان ليس كل ما هو المعتبر في تحقق التادي بالفعل
جزءا من المتادي فان انتفاء المانع واستعداد الفاعل معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما
جزءا منه فالمتادي اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا مساويا او لا فترانه
به او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقي وما يتادى هو اليه بالغاية
الاتفاقية واذا اعتبر ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة في تاديه كان سببا
ذاتيا للمسبب الذي هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان حفر موضعا فوصل الى كنز فان
الحفر من حيث هو حفر ليس مؤديا الى الكنز دائما ولا اكثريا فلا جرم كان سببا اتفاقيا
وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه في موضع فيه الكنز
وكونه منتهيا الى حفر الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرايط سببا
ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية قد
يكون بسيطة فالفاعلية كطبايع البسايط العنصرية والمادية كهيولياتها والصورية
كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد يكون مركبة كمجموع العقل
والصورة بالنسبة على ما تقرر من ان الصورة شريكة الفاعل الهيولى والمادي
كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية لصورة الانسانية المركبة
من صورة اعضائها الآلية والغائية كمجموع شرى المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة
الى القوى الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة
الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية و
الصورية كصور الماء حال كون هيولاه ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب
ما لم يحصل او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى المكان الطبيعي و

مسئلة في اقسام العلة

المادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية
كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء
للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في
سايرها وايضا كل منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية تطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس
الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة
حقيقة فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى
علة عرضية والثاني اقتران شيء بما هو المعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك
الشيء المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا
يسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي في البدن عن تبريده
فلما زال المانع عنه برده بطبعها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن
اعني التبرد نسب بالعرض الى ما يقارنها وزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية الذاتية
الكلية كالخشب للسرير اذا اخذت مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية
لما تقرنها اعني الخشب مأخوذا مع صفة البياض عليه مادية عرضية والصورة العرضية كصورة السرير
اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كشرى المتاع مثلا بالنسبة الى السفر
اذا كان المقصود منه لقاء المحبوب وحصول شرى المتاع مثلا بالنسبة الى السفر لما
كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصول شرى المتاع وايضا كل منها اما عامة او خاصة
فالعلة العامة هي التي تكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة
هي العلة الحقيقية كالبناء وكذا في ساير العلل وايضا كل منها اما قريبة او بعيدة
فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء
بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في ساير العلل وايضا كل منها مشتركة او خاصة
فالفاعلة المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد
وعلى هذا القياس في ساير العلل والعدم للحادث الزماني من المبادي
العرضية لانه مقارن لما هو علة ذاته لوجود الحادث والفاعل في الطرفين

يعني الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما توقف عليه الاثر ان كان موجودًا فقد وجد الاثر وان كان معدومًا فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود والعدم هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب منه ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه فقد عدم ان المؤثر يجعل المهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك المهية اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما محولة اليها واسباب المهية غير اسباب الوجود وقد سبق ان العلة المادية والصورية تسميان بعلة الماهية والاخريان اعني الفاعلية والغائية تسميان بعلة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرف الوجود والعدم على السواء واتصافه بكل منهما يستدعي سببًا والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب لا كما توهمه بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها وتحقق وقوعها لا للاولوية فلا حاجة الى سبب ووجه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء يعني امتناع اجتماع اجزائه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى نصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف كالحركة المؤدية الى السكون التي هي مخالفة للحركة او ضدها كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى السفل والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هو علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة

ان الاثر الوجودي في العدم لكنه ثبت

المسئلة ٢١ في ان افتقار المعلول انما هو في الوجود او العدم

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان تقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوالها على الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وتقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايضا ان تولف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بجوهر البعد والزاوية القائمة الممكن اما ان يكون موجودا اي في الموضوع وهو المحل المتقوم بغيره والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض او لا يعني او لا يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله الى المادة وهو النفس او مقارن فاما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو المادة اقول في جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او ما تركب منهما اي من جوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من جوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون كذلك من جوهرين يكون احدهما حالا في الاخر متقوما ثم اورد تقسيما اخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون محلا وهو الجسم او جزءا منه وهو الهيولى او لا محلا ولا جزءا منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزءا او لا مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل او جزؤه والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص فقد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد مر في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض فقد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه لان من المحل ما هو جواهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض فيصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة وليس يصدق كل

والجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما

ما هو محل فهو عرض لكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف تعقل احديهما على وسط واختلاف الانواع فيه بالاولوية والمعقول اشتراكه عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكون محمولين على ما تحتهما الا بواسطة فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال وكذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى استدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما سيأتي يكون بين الثبوت لذلك الشيء ورد بان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نسلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها الماهية بكنهها مثل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها وكذا الحال في سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لا نمنع ان لا يحتاج فيها الى دليل الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول بالتشكيك على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نسلم اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يحمل هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر او العرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر سلبي عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين انما يتصور فيهما ما هو مأخوذ من القياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه ثابت لما هو ذاتي له وان قطع النظر عن الموضوع عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله المعقول منهما عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بانه لك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المصنف لم يكتف بوصفه مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما

بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يذكر في الدليل على ما استدلوا به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك انه لما ادعى ان كونهما زائدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر محقق زائد على ذاته هو الجوهر ولا في السواد مثلا امر محقق زائد على ذاته هو العرضية واقول انما ثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متأصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع النوع وما يقال ان الجوهر اخر متقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد تقرر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقائق النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار اخر فقد تقرر ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرون اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان الفناء ضد الجوهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام بأسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي تحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا امتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض تختصان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض يتوقف على امتيازه عن المثل الاخر فلو كان امتيازه به لزم الدور والامور الاخر سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو اختص باحدهما كان الامتياز بذلك الامر هو بعينه لكونه واحدا بالفرض واما بماهية المثلين او بلوازمها او بعوارض تحل وكل ذلك يبطل على ما مر والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز

وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال

سابق والحاصل ان ذلك دور معه كما مر في بحث التشخص و ايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول
المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اى وحدة الحال تستلزم وحدة المحل فلا
يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين
وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين في الاثنينية الا كحال العرض
الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل اما ان يبقى اثنينية عن الواحد في وحدته بل
يلزم ان يكون الوحدة اثنينية و ايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في
مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والتالي باطل فكذا المقدم و جوزه بعض القدماء من الفلاسفة
زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين وغير ذلك من الاضافات
المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة
والبنوة بالاب و كان منشأ هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم و ابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما
منه ان التأليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تألف جسم من اجزاء
كثيرة قام عنده بكل جزءين متجاورين منهما تأليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك من اجزاء الجسم
المؤلف لا بد له من رابطة يصعب التفكيك وذلك هو التأليف وليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة
الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما ليكون وحد الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبني على
تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان تحال صعوبة الانفكاك الى الصانع الفاعل المختار
لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تأليفا و اما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزءين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام
احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف
فيما بين الجزءين الباقيين ورد بانا لا نم ان التأليف الباقي من الحس هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة لم لا يجوز
ان ينعدم ويحدث بدله آخر بل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة
والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح و الحيوة بينة متجزية الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء و بدونها
المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد قائما بالمجموع شخصين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور
و بما ذكرنا يظهر جواب آخر من قول ابي هاشم و اما الانقسام فهو مستلزم من الجانبين اى انقسام المحل لانقسام
انقسام الحال وكذا انقسام الحال ايضا لا تستلزم انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة
في الوضع اى اجزاء يصح ان يشار الى كل منها انه هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء
غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل فظاهر ان القسم الثاني

من الانقسام غير مستلزم من الجانبين و اما القسم الاول فظاهر ايضا ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام
المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك كيف لا وكل جزء
منه انما يعرض في الجزء الآخر من محله و اما انقسام المحل فهل تستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا
وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله
ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان
الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء
اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من
تلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في منقسم كذلك ان حل
فيه من حيث انه منقسم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان
حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل
على ذلك بان الوحدة حالة في محالها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وشيء منها ليس
منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان حال
في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقساما ما دام لم يكن سريانيا وان الحكم
بان الحال ما دام لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال
حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة
لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في
الخارج اقول ان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر
فلما جاز في الاعتباري شغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي ايضا كذلك لكن يرد انا اذا قطعنا
من جسم مخروط مستدير مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على رأسه لانعدام محله الذي
هو مجموع المخروط و يحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان
ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما و يحدث سطحان آخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد
بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تأثير لذلك القطع في وجودها وعدمها لا يقال هذه الاطراف
امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتبارات المحضة
بل من الاعتبارات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتبارات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث
في الشخص بعد ان لم يكن اعمى و الموضوع من جملة المشخصات اى العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه بوجهين

لانه يكشف

الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اما لانه يكتفي عنه بوجوده
او لان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا
بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا متقوما وفيه نظر
لانا لا نم استغناءه عنه في الوجود قوله لانه يكتفي عنه بموجده قلنا ان اردت ان الفاعل بوحدته من غير
حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان
الاحتياج اعم من الاستفادة و ايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود ثم فانهما متلازمان من غير افتقار
لاحدهما الى الآخر الثاني ان تشخص العرض ليس لماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه
والا دار لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه
لمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ونرجع آخر الامر الى المحل
دفعا للدور والتسلسل ولقائل ان نقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق
علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا
واسطة او بواسطة ما حل فيه اقول يمكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله
في العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان حلول
الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها موقوف على وجودها لا على حلولها ولا محذور في ذلك و
لو سلم فنقول انه دور معية كما مر غير مرة و ايضا لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة
خاصة الى هذا الشخص خاصة سيما اذا كان مختارا و ايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه و اذا
ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا ينتقل الا انه اذا كان الموضوع
مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع شخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد
وجودا متشخصا خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا بالموضوع بعينه فلو استقل انتفى هذا الموضوع
المعين وانتفى باستحالة العرض المتشخص ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه وفيه نظر لانه يجوز ان يكون
موضوعات متعددة كل واحد منها بدلا يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه ويحصل
الآخر بحصول سببه يبقى تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون المتشخص مبهما بل كل واحد من المعينات فان
اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على
امتناع توارده على سبيل الاجتماع دون التعاقب و ايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال
من حيز معين كان فيه الى حيز آخر لان حصول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا

الى حيز شخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو استقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة
الجسم الى الحيز انما هي في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين
لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول لا يتطرق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى
الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع ما
وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع
انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه او في غيرها من اللوازم لا في وجوده
او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز مشخص للجسم
وما رد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص
للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المتشخص قد يفارق مكانا آخر الى
مع انه ذلك الموجود المتشخص فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين وجريان
دليلهم في الحيز ممنوع فان دليلهم في الحيز يقدح باختيار ان تشخص الجسم لمادته و اما عن المنع فبان المراد بالمتشخص
اعراض مكتنفة بالشخص او امور متعلقة بها يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص
نسبة الفصل الى النوع تسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص ولا شك ان الصورة الحسية انما يحصل
من امر شخص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الحسية من جزئي آخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل
منه التشخص وانتفى بانتفائه التشخص ايضا اختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا
فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المصنف مذهب الحكماء فقال وقد يقوم الحال الى محل
بتوسط كالسرعة والبطء فانهما حالان اولا في الحركة وبتوسطها حالان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما
عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض
قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط
وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض
ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونه وجوديا انما تقوم بالجسم والسرعة
والبطء كيفا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها يسمى سرعة
او بطئا ولو سلم ان البطء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطء عائدان
الى الذاتيات دون العرضيات ودعا من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى يقطع المسافة
المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع والبطء

فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة والبطؤ واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه
تابع له في التحيز فما تقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشي تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس
الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام
العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالعرض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هو اولى لان القائم
احق بان يكون محلا منه بالمحال ولان الكل ح حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين
بانا لا نم ان معنى قيام الشي بالشي التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني
منعوتا وان لم يكن ما به ذلك الاختصاص معلوما لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وحينئذ ان الاول اي التحيز
صفة للجوهر قائم به وليس الجوهر متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشي بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد
ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر
وهو اشتراط الشي بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا
انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض
لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة ولا وجود لوضعي اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال واحترز به عن
النقطة فانها موجودة يريد به ان من جوز الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة وارادوا بالابعاد الثلثة
خطوطا متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا
الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم يكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستدير
وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست للجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية
بعينها اقول وزيد في المشهور بعد العرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله عن هذا مع وجود قيد
الامكان بل لخلل لانه يدخل ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون
المفروض محالا وتعدد الابعاد بكونها على الوجه المذكور لتحقق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان
كان هو قابلا للابعاد كثيرة لا على هذا الوجه للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عنه بالجوهر كما ان الجسم
التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث خرج به فنقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام
او مركب وهو الذي يتألف من اجسام مختلفة كالحيوان وغير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا
اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون
شي من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما
متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شي من

الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا
لكان فيه شي من الانقسام حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه وهو
مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض
الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل لا يجوز ان يكون شي من تلك الاجزاء
قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم
المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط
كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منها فقط او منها ومن احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات لم يذهب
اليها احد واختار المص مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني اتصاليا واشار
الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات المعقولة اتصالا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا
يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى
مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المص ابطال
الجزء الذي لا يتجزى فلذلك ابتدأ به واعلم ان لهم في ابطاله طرقا منها ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان
المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما
يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما
في الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه بهذه الجهات الست هو اطرافه الخارجة منه فلزم التعدد في اطرافه الحالة فيه
لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا
فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الآخر وهو
مح بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته شي غير شي فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة
الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع ان تتركب منها الاجسام
الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضية فانها غير متحيزة بالذات وغير مالئة
للمكان والذهن يحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات ومالئ للمكان والثاني من الطرقين
ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله يحجب المتوسط يعني اذا وقع
جزء بين جزئين بحيث يتلاقى الثلثة فلا بد ان يحجب المتوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون نفوذ احدا
لاحد طرفيه قطعا والتداخل مح والا لم يفد التأليف زيادة في الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم
انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين ح غير ما يلاقي منه الطرف الآخر فنفرض في الوسط شيئا غير شي

وهو خلاف المفروض والحركة المفروض على طرفي المركب من ثلثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء
وترا ثلثة كانت او خمسة او سبعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا
تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد ان تتلاقيا ولا
يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد المتحركين بأسره على الطرف الوسط والآخر بأسره على الوسط
والا لم يتساو المتحركان بل لا بد ان يكون شي من الوسط مشغولا باحدهما وشي آخر منه مشغولا بالآخر
فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد
من المتحركين على الوسط وبعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة بأسرها مع
كونها غير منقسمة فرضا لا يقال هذا المح لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه مع ما فرض معه
من تركب المسافة من اجزاء وترية وتحرك جزئين على السواء فلزم منه استحالة المجموع دون استحالة
الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه
او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شي من اجزاء
سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او ادلته على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت
او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر
حركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لا بد ان
يكون من الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في
الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين
وبعضه الآخر على بعض من الوسط الآخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزم ما شهد
الحس بكذبه من تفكك الرحى لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما لزم من اثباته اصحاب
هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز
الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الآخر من هذا الخط
الذي على الطوق جزءا واحدا من مسافة فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما
وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافة نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي
يلي المركز فان تحرك شي منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان
يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو مح
بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في

سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على سائر دوائر يحيط بعضها ببعض ويظهر ذلك باخراج الخطوط
المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه
قالوا ان الرحى تتفكك على سائر دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس
بذلك للطافة اللازمة التي يقع فيها التفكك وسكون المتحرك ومما التزموه سكون المتحرك فانا اذا فرضنا
ان فرسا سار بحركة من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة
ربعا من الدور فعند حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخلو اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل او
يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعتها اعني ربع الدور
زائد على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه
مع ان الحس يكذبه وادعوا عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته
بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط ولا
اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس بسكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو وجد الجزء
لانتفت الدائرة و... فاما ان تتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة
ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون
ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون
ظاهر المحيط كباطن المحاط بها وهكذا نجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ
دائرة مساوية للمفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها
فيلزم الانقسام لان الجوانب الملاقية غير الجوانب التي لم تتلاق وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا
ان البصر يخطئ في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة حقيقة وايد ذلك بان
شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه
اذ لو لم يكن كذلك لم يقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات
المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس على محيط الدائرة متجاوزا في الصغر الحد الذي
هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول ليس بشي لان هذا التضريس ان كان
اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له
او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي لما اقام الحجج على بطلان الجزء الذي لا يتجزى
وبين ما لزم القائلين به من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى النقطة

موجودة لتمام الدليل على وجود الاطراف كما يجي في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم
المطلوب وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد وان يكون منقسما
واذا لم ينقسم محلها يلزم المطلوب وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان
حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث
هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الخامسة تقريرها ان الحركة لها
وجود في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة
معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وحينئذ لا تخلو اما ان تكون الحركة الموجودة في الحال
منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها على الآخر فلا وجود لكونها غير قار الذات فلم
تكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة بتمامها بل يكون الموجود احد جزئيها فقط وتعين
الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد
الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب
وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي و
المستقبل من الحركة معدومان قلنا لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من
ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال و
المستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال
والماضي من الزمان والآن لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الآن اي المسمى
بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود
اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد
وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الآخر في الوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن
تمامه موجودا وما فرضناه موجودا هف واذا كان الآن موجودا غير منقسم والحركة المطابقة له ايضا
غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسم فلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق في الخارج
ولا يلزم من نفيه نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم بل الماضي والمستقبل
معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان
يوجد اما في الماضي او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم
ان يكون للزمان زمان آخر او يكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا

المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس موجودا اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم
يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة
كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في
شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ثم من تقرير الحجة الثانية بكذا لو لم توجد الحركة في الحال لم توجد اصلا لان
الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة
والحجة الثالثة بكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل
سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لها ايضا وح سقط الجوابان المذكوران ويجاب
عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الحال لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة
بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لها حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم ترتسم من تلك الحركة
الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء ولا يلحق
لا تنقسم بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء
الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة
والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة
حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يأخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل
لانه ح قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا توجد الحركة اصلا و
بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني
لان حصول الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني واذا حصل له ذلك
وصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف
بالحركة في الآن الاول ويوصف فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى
ان لا تكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام وهو وان
لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف
على ادلة نفاة الجزء ولم تقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر
الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم
قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا يتناهى حاصلة في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء
غير متناهية موجودة بالفعل فلزم القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم

حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة
للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام
مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا انه يجعل هذه جواهر لا اعراضا فان
مثل الالوان والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في جمعية الجسم
وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة
والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر
مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صار منها الجسم الكثيف فلزمه مع ما تقدم من
مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا يحصل المركب
منها طولا وعرضا وعمقا منقسما في الجهات الثلث متغاطيا امتداداته على زوايا قائمة بالضرورة فيكون
جسما مع تناهي اجزائه وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام
ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم من جواهر غير متناهية
قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اول ما سبق انه يجيء ايضا ان النظام تجوز تداخل الجواهر بعضها في
بعض قلنا ان نقول لا نصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طولا وعرضا وعمقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها
في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا امكان القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد
فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فنفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل واحد من
تلك الاجزاء الغير المتداخلة مؤلف من اجزاء لا تتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانا وقع في القول بالاجزاء الغير
المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليس من هذا القبيل فلا يفيده عدم تناهيها
ويعود في التعبير الى النائب يعني ادار دليلا بان تناهي اجزاء كل جسم فلما بلغ الجسم له حجم ما و اجزاء متناهية
على زعمه ولا شك في انه يجب ازدياد الاجزاء ازدياد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء
لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي
الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض
عليه بان ازدياد الحجم ازدياد النظم والتأليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد
الى الآحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة
الجنس من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلها في الآحاد لان نسبتها عددية قطعا
واحسن ان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتأليف بعضها الى بعض موجبا للحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها

بالهلاك المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان
على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد ولا انقطاع قطعا وهذا لا ينافي فنا لحظة
الثالث انه قال الله تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء
السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض
لامتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد
بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم وللتصريح في آية اخرى عرضها كعرض السماء
والارض فيحمل هذه على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق
مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين اي مصدق فيما
حدثناك به وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي تصدق واما في الشرع
فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا
فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج
والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون و بعض
السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال طائفة هو التصديق مع
كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا مراد المصنف حيث قال تصديق بالقلب واللسان
ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار
الاستيقان النفسي وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان
ولا شك انهما متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في
هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط وللآيات
الدالة على محلية القلب للايمان اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه
مطمئن بالايمان ومن ذلك الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على

سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيّده دعاء النبي صلّى الله عليه واله اللهم ثبّت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انّه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لانّ فعل القلب امّا التصديق وامّا المعرفة والثاني باطل لانّه على ذلك التقدير يكون منقولاً عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبيّن النقل بالتوقيف كما بيّن نقل الصلوة والزكوة وامثالها ولو نقل لاشتهر اشتهار نظايره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلناه عنه آنفاً والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انّه جاء الايمان مقروناً بالعمل الصالح معطوفاً هو عليه في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً وظاهر انّ الشيء لا يعطف على نفسه وايضاً قد قرن الايمان بضدّ العمل الصالح نحو وان طايفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال وظاهر انّ الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضدّه ولا مع ضدّ جزئه والكفر عدم الايمان عمّا من شانه وهذا معنى عدم التصديق بالنبي صلّى الله عليه واله في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر انّ هذا اعمّ من تكذيبه صلّى الله عليه واله في شيء ممّا علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب والى هذا اشار بقوله امّا مع الضدّ او بدونه يعني انّ عدم الايمان اعمّ من ان يكون مقارناً لضدّ الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارناً لضدّ الايمان بان يخلو عن كلا الضدّين واعتذار الامام الرازي بانّ من جملة ما جاء به النبي صلّى الله عليه واله انّ تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدّقه كذّبه في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخفّ بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شدّ الزنّار بالاختيار كان كافراً اجماعاً وان كان مصدّقاً للنبي صلّى الله عليه واله في جميع ما جاء به وح لا يكون حدّ الايمان مانعاً ولا حدّ الكفر جامعاً وان جعلت ترك المأمور به او ارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق لم يكن حدّ الايمان جامعاً لخروج غير الكفرة من الفسّاق عنه ولا حدّ الكفر مانعاً لدخوله فيه قلنا لو سلّم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي الكفر وفاقاً فيجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف

بالشرع

117

بالشرع وشدّ الزنّار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حدّه فيه خلافاً للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانّه عندهم لا هو مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب كذا النهي عن المنكر وهو المنع عن فعل المعاصي قولاً او فعلاً واجب والامر بالمندوب مندوب كذا النهي عن المكروه مندوب سمعاً اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انّه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلاً وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعاً واختار المصنف فقال انّهما واجبان سمعاً والدليل عليه الاجماع فانّ القايل قايلان قايل لوجوبه مطلقاً وقايل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امّة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنّة كقوله عليه السلام لتامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر او ليسلطنّ الله شراركم على خياركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب توعّد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والّا اي وان لم يجبا شرعاً بل وجبا عقلاً لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكم الله تعالى واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة انّهما لو وجبا عقلاً لوجبا على الله تعالى لانّ كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل في حقّه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فانّه كان فاعلاً لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركاً لهما يلزم الاخلال بالحكمة لانّه تعالى اخلّ بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يكون فاعلهما عالماً بانّ ما يأمر به معروف وانّ ما ينهى عنه منكر وانّ ذلك ليس من المسايل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي وتجويز التاثير اي الشرط الآخر انّ يجوز في ظنّه تاثير امره ونهيه وافضائهما الى المقصود فانّه اذا لم يظنّ انّهما يفضيان الى المقصود لا يجبان والشرط الآخر تجويز انتفاء المفسدة اي ان يظنّ ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظنّ لا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسّس عن احوال الناس للكتاب والسنّة

امّا الكتاب فقوله تعالى ولا تجسّسوا وقوله انّ الذين يحبّون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية فانّه يدلّ على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شكّ انّ التجسّس سعي في اظهارها وامّا السنّة فقوله صلّى الله عليه واله من يتبع عورة اخيه يتبع الله عورته ومن يتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله صلّى الله عليه واله من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليستترها ستر الله عليه وايضاً قد علم من سيرته صلّى الله عليه واله انّه كان لا يتجسّس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثمّ انّه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين واذا ظنّ كلّ طايفة انّه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه هذا آخر ما تيسّر لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله على التوفيق للاتمام نفع الله به الطالبين وجعله ذخراً لنا يوم الدين انّه خير موفّق ومعين

تمّ الكتاب بعون الملك الوهّاب

على يد الحقير الفقير اقلّ الطلاب

محمد مهدي التبريزي الاصل

في يوم الثلثه من سبع عشر

من شهر ربيع الاوّل

سنة الف ومايتين

وتسع عشرة

الهجرة

النبوية

صلى الله

عليه

واله

م